MODELOS DE DIOS EN LAS TEOLOGÍAS LATINOAMERICANAS

Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara

Jonathan Pimentel Chacón

Tesis en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Roy H. May

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
7 de agosto de 2006

MODELOS DE DIOS EN LAS TEOLOGÍAS LATINOAMERICANAS

Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara

Tesis
Sometida el 5 de setiembre de 2006 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de maestría en Ciencias Teológicas por:

Jonathan Pimentel Chacón

Tribunal integrado por:

_____
Magíster Mireya Baltodano, Decana

_____
Dr. Roy H. May, Profesor Guía

_____
Dr. Victorio Araya Guillén, Dictaminador

_____
Dr. Daniel Chiquete, Lector

_____
Dra. María C. Ventura, Lectora

Con profundo agradeciminiento:

Al Seminario Teológico Bautista de Costa Rica, a la UBL y a
las comunidades bautistas en las que he podido compartir y aprender tanto.

A María del Carmen, Joseph y María Isabel, los cuales
me anunciaron, diariamente y con sus vidas,
el evangelio.

A Tricia e Isabel, definitivamente.

Contenido

Introducción……..i

CAPITULO 1: Juan Luis Segundo e Ivone Gebara: Acercamiento metodológico

1. Liberación de la teología y ecofeminismo: hacia una teología latinoamericana de la liberación……..2

2. Perspectiva teológica de Ivone Gebara…….23

3. Conclusión……..50

CAPITULO 2: Juan Luis Segundo e Ivone Gebara: Bifurcaciones en la crítica del modelo de Dios de la cultura occidental

1. La crítica del Dios de la cultura occidental: Nombrar a Dios desde América Latina……55

2. Salvar a Dios, para salvarnos todos: Primer momento de la crítica……58

3. Juan Luis Segundo: Dios, la historia, la libertad y el mundo……89

4. Conclusión……106

CAPITULO 3: Repensar la teología desde América Latina

1. Epistemología o metodología teológica……..109

2. Punto de partida teológico……119

3. Conclusión……133

4. Cierre integrativo……135

Conclusión……136

Bibliografía……..138

MODELOS DE DIOS EN LAS TEOLOGÍAS LATINOAMERICANAS

Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara

Jonathan Pimentel Chacón

Tesis en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Roy H. May

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
22 de agosto de 2006

Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas: Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara

Definición y delimitación

En esta investigación realizamos una lectura epistemológico o metodológico - teológica de dos modelos de Dios presentes en las teologías latinoamericanas.

Delimitación de las fuentes: Para el desarrollo del tema de nuestra investigación hemos privilegiado la obra teológica de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara. Este estudio se concentra en un contenido y una clave hermenéutica precisa: la explicitación (plano teológico – sistemático y epistemológico) y valoración crítica de los modelos de Dios propuestos en las teologías de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara. Otros temas son tratados porque se relacionan, directa o indirectamente, con esa cuestión central, objeto de este estudio.

Los campos teóricos a estudiar son teológicos: epistemológicos y hermenéutico – sistemáticos.

Objetivos

Objetivo general

Realizar una lectura epistemológico – teológica de los modelos de Dios propuestos en las teologías de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara.

Objetivos específicos

1. Identificar los procedimientos o mecanismos que sustentan los razonamientos teológicos (epistemología o método teológico) de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara.

2. Analizar los modelos de Dios de las teologías de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara.

3. Destacar los retos que plantea el diálogo crítico entre estos dos teólogos al quehacer teológico latinoamericano.
4. Proponer algunos pautas metodológicas para repensar el quehacer teológico latinoamericano.
5. Señalar algunas vías teo-lógicas que ayudan a repensar la teología latinoamericana.

Justificación

Dentro del campo de las teologías latinoamericanas de la liberación, tiene gran importancia hoy el esclarecimiento de los caracteres y formas de sus transformaciones epistemológicas y teológicas, en cuanto éstas no constituyen una mera evolución lineal, sino que proponen diversas formas de hacer teología desde América Latina. Se trata, por consiguiente, de un tema académicamente interesante y necesario de investigar. Puntualmente, la investigación:

1. Nace del interés académico de contribuir específicamente a la crítica y desarrollo del quehacer teológico latinoamericano.
2. De la necesidad de presentar, analizar y criticar (desde ejemplos concretos) la heterogeneidad epistemológica y teológica presente en el quehacer teologico latinoamericano.
3. Por la necesidad de consolidar modelos contextuales, (trans)interdisciplinares, (macro)ecuménicos y críticos de hacer teología desde América Latina.
4. La selección de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara como referentes principales para llevar a cabo esta investigación se justifica por: a) tratarse de dos teólogos de distinta generación ligados ambos – en niveles e intensidades distintas - a el macro-modelo de la teología latinoamericana de la liberación, lo cual nos permitirá tener una visión mucho más amplia del quehacer teológico latinoamericano y b) sus producciones teológicas en torno al tema de Dios constituyen dos de las más sistemáticas realizadas desde América Latina.

Marco teórico-conceptual

Hipótesis

En esta investigación nos guía la siguiente hipótesis: La teología latinoamericana tiene una trayectoría discontínua. En ella hay cambios y rupturas, y, a su vez, se mantienen temas, categorías pero con significados nuevos. Hay temas centrales que seguirán presentes aún después de un cambio radical. Con esto quiero indicar lo siguiente: no hay en el quehacer teológico latinoamericano una evolución homogénea – sino conflictiva - en el sentido de que lo escrito hace treinta años tuviera incoados elementos de una reflexión feminista, eje que se desarrollará a mediados de los ochenta y principios de los noventa. Así, aunque permanezcan algunas categorías y estrategias metodológicas aparentemente comunes, las distintas teologías les darán significados distintos y tendrán una operacionalidad distinta en su quehacer.

Dicho más comprensivamente: Las intuiciones fundantes –opción por los empobrecidos, por ejemplo - de la teología latinoamericana de la liberación, en acuerdo con esta premisa de trabajo, constituyen un macro-modelo; es decir un mapa analítico aceptado en un contexto socio-histórico específico, como adecuado – dentro de un movimiento no muy amplio - para hacer teología desde América Latina. Al interior de tal macro-modelo se gestan y desarrollan diversos micro-modelos que, aunque mantienen algunas de las intuiciones fundantes, realizan variantes epistemológicas y discursivas que los hacen problematizar algunas de aquellas primeras intuiciones, creando nuevos problemas e hipótesis para el trabajo teológico. La tesis de Enrique Dussel sobre las transformaciones de “la” teología latinoamericana de la liberación es semejante a la que proponemos en esta investigación.

Elementos teórico-conceptuales claves

En esta investigación es necesario explicitar lo que comprendemos por los siguientes conceptos – categorías:

1 Modelos de Dios

Se entiende por modelos de Dios aquellas construcciones teóricas que, desde diferentes contextos, pretenden interpretar, criticar y formular nuevas comprensiones sobre el tema de Dios. El modelo, entonces, es un intento por construir y re-construir "a Dios" desde contextualidades específicas; no obstante, los diferentes modelos pueden brindar elementos valiosos para comprensiones globales sobre Dios (Bevans 2002, 28-36). Todavía una precisión: en un movimiento teológico – teología latinoamericana de la liberación- pueden coexistir dos tipos de modelos. Uno, que denominamos macro-modelo es el que aporta el mapa analítico general, a partir del cual el movimiento inicia su desarrollo. El otro, que denominamos micro-modelo es aquel que, en relaciones de diverso tipo con el macro-modelo plantea nuevos problemas y desarrolla variantes epistemológicas y discursivas que no estaban presentes o que lo estaban de forma precaria anteriormente en el movimiento.

2 *Lectura metodológica o epistemológica*

Es un análisis externo de los procedimientos que se usan en la estructura interna de las diversas disciplinas del conocimiento; análisis que tiene la función de descomponer el todo de la estructura en sus diversas partes para llegar, posteriormente, a una síntesis consistente en unificar los elementos en su recorrido holísitico. En el campo teológico, la epistemología daría cuenta del conjunto de elementos que permiten producir conocimiento y de los mecanismos para incrementar tal conocimiento.

3 *Lectura teológica*

Se entiende por lectura teológica el análisis y crítica del marco teórico y referentes conceptuales utilizados por las distintas teologías al explicitar su comprensión y experiencia de Dios. De esta manera la lectura teológica no se reduce a la problematización del lenguaje considerado estricta o tradicionalmente teológico, sino que tiene relación – analítica y crítica - con todos los lenguajes utilizados para o con la intención de comunicar a Dios.

Estado de la cuestión

No existen trabajos que aborden en conjunto los modelos de Dios de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara. Existen una cantidad considerable de investigaciones sobre el

pensamiento teológico de Segundo. Algunas de esas investigaciones son consignadas en http://www.pagina.de/JLS, esta página también ofrece una bio-bliografía de Segundo y algunos textos que pueden ser leídos en línea. En nuestro medio, resulta de utilidad consultar el volumen XVI, números 1 y 2 de la revista *Cuadernos de Teología* dedicada a Segundo. En esta revista se nos informa sobre la tesis de Odiar Pedroso Mateus, "L´Oeuvre de Juan Luis Segundo" presentada como tesis doctoral en la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo, Francia, en 1995. Sobre nuestro tema interesa en particular el artículo, aparecido en *Cuadernos de Teología,* de Guillermo Hansen, "La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación. El aporte de Juan Luis Segundo", 43-67.

Existe, por otro lado, una línea de investigación que procura mostrar la heterodoxia y errores fundamentales del pensamiento de Segundo. El primer artículo en esta dirección es de M. A. Barriola, "¿Exégesis liberadora?" en *Perspectiva teológica* 20 (1978), 97-138. El texto más amplio en esta perspectiva es de Horacio Bojorge, *Teologías deicidas. El pensamiento teológico de Juan Luis Segundo en su contexto.* Madrid: Encuentro, 2000. Una adaptación de este texto está disponible en www.horaciobojorge.org/segundo. En este texto se llega a la conclusión que el pensamiento de Segundo no es teología sino una repetición ingenua del marxismo. A parte de este juicio el libro presenta una bibliografía abundante sobre Segundo y sobre estudios sobre su pensamiento.

Sobre el pensamiento de Ivone Gebara en nuestro medio puede encontrarse la obra de Joseph- Ignasi Saranyana, *Teología de la Mujer, Teología Feminista, Teología Mujerista y Ecofeminismo en América Latina.* San José, Promesa, 2001. Según este autor el pensamiento de Gebara ha dejado de ser cristiano a partir de la publicación de la obra *Intuiciones ecofeministas,* sentencia, además, que el ecofeminismo, producto de su hipertrofia hermenéutica está fuera del juego teológico y pastoral latinoamericano. Maritza Díaz ha escrito una monografía sobre la comprensión del concepto opción por los pobres en el pensamiento de Gebara. Se concentra en explicar, principalmente, la comprensión de la autora sobre las mujeres como sujeto histórico y teológico. El texto puede encontrarse en www.dei-cr.org/trabajos sif.

De manera más amplia, existen una gran cantidad de estudios sobre el tema de Dios en las teologías latinoamericanas. Para conocer la reflexión teo-lógica que va desde principios del 70 y hasta principios del 80 sigue siendo de utilidad Victorio Araya, *El Dios*

de los pobres. DEI – Sebila, 1983. Aunque el autor privilegia la obra teo-lógica de Jon Sobrino y Gustavo Gutiérrez su trabajo sintetiza las líneas básicas del discurso sobre Dios en las teologías latinoamericanas de aquella época. A principios de los noventa apareció de Jorge Costadoat, *El Dios de la vida. El "discurso sobre Dios" en América Latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo.* Roma: PUG, 1993. Victor Galdino Ferrer se ha ocupado de abordar el tema de Dios desde los teólogos brasileños: C. Mesters, Clodovis Boff, H.C. de Lima Vaz y José Comblin, J. Batista Libanio y M de Franca Miranda. El libro se intitula *O Deus da revelacão.* São Paulo: Loyola, 1988.

María Clara L. Bingemer ha publicado *Um rostro para Deus*. SP: Paulus, 2005; *Deus-Amor: a graça que habita em nós*. SP: Siquem, 2003; *A Experiência de Deus num Corpo de Mulher*. SP: Edições Loyola, 2002; *Deus Trinidade: a vida no coração do mundo.* Valencia: Siquem, 2002. *Alteridade e Vulnerabilidade. Experiência de Deus e Pluralismo Religioso no Moderno em Crise*. SP: Loyola, 1993; *O Segredo Feminino do Mistério*, Petrópolis: Vozes, 1991; *O Mistério de Deus na Mulher*. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, 1990. En la obra de Bingemer se retratan algunas de las principales preocupaciones de las teo-logías feministas en América Latina.

Silvia Regina de Lima Silva ha descrito los cambios y estado actual de una reflexión teo-lógica feminista en "Desconocer lugares, asumir la palabra: teorías de género y reflexión biblico-teológica en América Latina" en *Pasos* 116 (2004).

Metodología

Esta investigación es un estudio monográfico – bibliográfico. Monográfico, puesto que, se concibe como el estudio de una temática teológica precisa (modelos de Dios) con una doble delimitación: las teologías latinoamericanas de la liberación como referente general y la obra teológica de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara como referente específico. Bibliográfica, porque se construirá – principalmente - a partir del análisis y crítica rigurosa de la obra escrita de los autores. El orden de los capítulos es el siguiente:

1) En el primer capítulo presentamos críticamente la epistemología o metodología teológica de Segundo y Gebara. Nos hemos ocupado de señalar las categorías y discusiones centrales que conforman su discurso teológico. De manera amplia podemos decir que el primer capítulo presenta el horizonte intelectivo básico desde el que deben ser comprendidas las propuestas de los autores.

2) El segundo capítulo presenta críticamente los modelos de Dios de ambos autores. Hemos presentado cada modelo a partir de las mediaciones que ambos autores estiman fundamentales para desarrollar un modelo teo-lógico desde América Latina. El capítulo avanza desde una premisa general: ambos autores gestan y desarrollan sus teo-logías a partir de una crítica al Dios occidental. Desde esta crítica común hemos desplegado nuestra presentación.

3) Finalmente, el tercer capítulo está divido en dos secciones: una metodológica y otra teo-lógica. En la sección metodológica incorporamos algunos conceptos de Segundo y Gebara y abordamos el tema de la ideologización de la teología desde una discusión contextual. En la sección teo-lógica incorporamos la crítica del Dios occidental de Segundo y Gebara y presentamos una propuesta personal que procura abonar insumos a la crítica de un modelo metafísico de Dios. Hemos combinado en este capítulo los aportes de Segundo y Gebara y los hemos ampliado desde otros referentes que nos permitan repensar el quehacer teológico latinoamericano. Este es, precisamente, el objetivo central del capítulo: ofrecer una palabra para su discusión y crecimiento al interior del movimiento de las teologías latinoamericanas.

CAPITULO 1

JUAN LUIS SEGUNDO E IVONE GEBARA: UBICACIÓN METODOLÓGICA

Este capítulo, que presenta una lectura crítica de algunos aspectos de la metodología teológica de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara, se divide en tres apartados principales. En los dos primeros se presentan y relacionan algunos conceptos liberación de la teología en el caso de Segundo y ecofeminismo en el caso de Gebara que permiten el despliegue de sus teologías. Como punto de partida general ambos autores sostienen que es necesario, para América Latina, la ruptura con modelos teológicos ligados a limitaciones de la modernidad europea. En este punto, aunque Gebara y Segundo gestan su reflexión desde un espacio teórico político y cultural común: las teologías de la liberación y su deseo de elevar a lugar teológico lo real social latinoamericano, en su despliegue se ocuparán de teologizar desde tensionalidades teológico - políticas distintas. Por un lado, el uruguayo está interesado en ubicar su quehacer teológico en la conflictividad, que él explicita como *crux theologica*, entre socialismo y capitalismo. Por otro lado, la brasileña pretende ocuparse de la problemática de género en primer lugar, posteriormente, de la ecológica; finalmente autodenominará su posición como ecofeminismo. La caracterización de ambos acercamientos nos permitirá identificar cómo comprenden las especificidades del quehacer teológico latinoamericano y cómo, a partir de esto, desarrollan sus modelos de Dios.

Finalmente, en el tercer apartado se ofrece un balance general y crítico del conjunto de la exposición.

Cada uno de estos apartados pretende ubicarnos dentro del espacio teológico y político desde el que desarrollan sus modelos de Dios. Ingresaremos al segundo capítulo

de esta tesis con el conocimiento de los conceptos y preguntas-respuestas teológico políticas que orientan el quehacer teológico de los autores.

1. Liberación de la teología y ecofeminismo: hacia una teología latinoamericana de la liberación

En este primer apartado esclarecemos los conceptos "liberación de la teología" (Segundo) y "ecofeminismo" (Gebara) los cuales, a nuestro juicio, nos ofrecen criterios de ingreso adecuados para la posterior discusión sobre sus modelos de Dios. Además, ambos autores afirman que estos conceptos expresan adecuadamente el principio metodológico desde el que realizan todo su quehacer teológico. En acuerdo con Segundo la liberación de la teología es la condición de posibilidad de una teología liberadora en América Latina. En términos parecidos relaciona Gebara el ecofeminismo y su quehacer teológico.

1 Liberación de la teología

El concepto-sensibilidad de "liberación de la teología" aparece, sistemáticamente elaborado, por primera vez en la obra titulada *Liberación de la teología.* El programa de trabajo de Segundo en ese texto es el siguiente:

a) Especificidad del quehacer teológico latinoamericano. La tensión entre una teología de la liberación y la liberación de la teología;
b) La vivencia o práctica política desde la fe cristiana. Lo que incluye: discernimiento y crítica ideológica; que tiene como trasfondo general las relaciones fe e ideología.

En lo que sigue, examinaremos su propuesta y algunos de sus fundamentos y alcances.

1.11 El quehacer teológico latinoamericano: Acercamiento desde Juan Luis Segundo

Segundo estima que en la teología latinoamericana existen o deberían existir, algunos diferenciadores, uno de ellos, el más importante para él, es la metodología teológica. A la metodología teológica, vista desde la posibilidad y necesidad de un

quehacer teológico latinoamericano, la nombra Segundo como liberación de la teología. Entonces, en un primer alcance, liberación de la teología debe entenderse como un concepto-valor, es decir una categoría que forma parte de un discurso analítico, conceptual o teórico. En un segundo alcance, hace referencia o designa procesos históricos – sociales determinados, sus instituciones e institucionalizaciones. Es decir, la liberación de la teología posee o debe posibilitar despliegues políticos.

En acuerdo con Segundo en la historia del quehacer teológico puede distinguirse una tendencia, variable de acuerdo a especificidades histórico-sociales, que busca autocomprender el trabajo teológico como si fuese exterior a las conflictividades humanas. En específico, nos dice que esta tendencia niega la posibilidad de que el trabajo teológico pueda ser ideológico, en el sentido que Marx le asigna a este término. Un teólogo o la teología de la liberación, nos dice el autor, desarrolla su trabajo teológico desde una premisa opuesta: la sospecha de la interrelación y mutua determinación entre ideas o discursos y prácticas sociales. Conceptualmente, entonces, las y los teólogos de la liberación le ofrecen especificidad a su quehacer por una "hermenéutica de la sospecha". Dicho en breve, lo que procura tal hermenéutica es someter a la subjetividad a una crítica análoga a aquella que la hermenéutica emprende contra la pretensión de objetividad del positivismo. Este es uno de los rasgos fundamentales de la escuela de sospecha. Con esa expresión Paul Ricoeur ha indicado las implicaciones hermenéuticas de la reflexión de Nietzsche, Marx y Freud :

> Bajo esta fórmula negativa, la ´verdad como mentira´ se podrían proponer estos tres ejercicios de la sospecha ... Si nos remontamos a su intención común, encontramos en ella la decisión de considerar, primeramente, la conciencia, en su conjunto como ´falsa conciencia´. Con esto, retoman, cada uno con un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, pero lo llevan al corazón mismo del lado fuerte cartesiano. El filósofo educado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son inciertas, que no son como parecen; pero no duda que la conciencia no sea así como aparece; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; de esto, después de Marx, Nietzche y Freud, nosotros dudamos. Después de la duda sobre la cosa, es el momento para nosotros de dudar sobre la conciencia.

La sospecha, como criterio de ingreso a lo real – social y como categoría analítica, tiene como antecedente inmediato el referente analítico, conceptual y metodológico del pensamiento europeo. Segundo, no obstante, no liga su "hermenéutica de la sospecha" con la sospecha que registra Ricoeur. Cabe una precisión más sobre la hermenéutica de la sospecha. Ésta tiene que ver con algo que plantea Segundo: "sospecha [el teólogo de

la liberación] que todo lo que tiene que ver con las ideas, *aun más no sea inconscientemente*, con la presente situación social, incluso, por supuesto, la teología".

Para Segundo, el teólogo de la liberación debe o se acerca a lo real – social a partir de la sospecha o de una "hermenéutica de la sospecha". Esta actitud, no es la expresión de una duda convencional, sino que expresa un supuesto fundamental: lo real – social está atravesado por apariencias. Es decir, para Segundo, lo real – social tal y como se nos aparece es ficticio. Necesita ser descifrado o interpetrado críticamente. Por ahora, y a modo de sumario, señalamos dos especificidades del quehacer teológico latinoamericano, según Segundo: a) la actitud o hermenéutica de la sospecha frente a lo real – social, esto tiene como trasfondo el punto de partida de que el trabajo teológico es un producto culturalmente determinado; b) la idea de que lo real – social está atravesado de apariencias y, por tanto, necesita ser críticamente interpretado. Otro aspecto que le da especificidad al quehacer teológico latinoamericano, en la presentación de nuestro autor, es la continuidad de su hermenéutica de lo real – social cuando se trata de interpretar la Biblia. A "su" procedimiento bíblico - hermenéutico Segundo lo denomina círculo hermenéutico. Este procedimiento posee dos instancias fundamentales.

La primera de ellas es la contextualidad (la cual incluye criterios actuales para juzgar la realidad) y la segunda la escrituridad o teologicidad del quehacer teológico (que incluye como requisito variar las interpretaciones bíblicas de acuerdo a la contextualidad). La contextualidad, en el procedimiento de Segundo, ocupa el lugar predominante. Es ésta la que establece los criterios de ingreso a la discusión teológica. Desde luego, la contextualidad comprendida como conflictiva social, política y simbólicamente. De ahí la necesidad de desentrañar sus sentidos fundamentales e instalarse en ella, de forma consciente, con deseos de liberación. No obstante, lo anterior, para Segundo, todavía no es teología latinoamericana; pero sí su condición de posibilidad. La teologicidad, ligada de manera específica a la escrituridad, tiene un requerimiento básico: cambiar nuestras interpretaciones bíblicas en relación con las nuevas preocupaciones y compromisos que asumimos en la contextualidad. Todo este procedimiento avanza desde una primera sospecha (todos los discursos y símbolos poseen ideologías) hasta una nueva forma de interpretar las escrituras cristianas (también provista de ideología supuestamente liberadora). Segundo observa que esto constituye un círculo, sin embargo, se asemeja más a una espiral. El trasfondo epistémico de la discusión posee dos niveles. Uno está referido a la especificidad del quehacer teológico latinoamericano, como ya hemos

mencionado. El otro, más general, está referido al problema de la verdad. A Segundo le preocupa encontrar el método verdadero para hacer teología, según el trasfondo que hemos indicado.

En sus ejemplos sobre “círculos hermenéuticos” podemos precisar el segundo nivel epistémico que hemos sugerido. Para ejemplicar su círculo hermenéutico el autor analiza el pensamiento de Harvey Cox, Karl Marx, Max Weber y James Cone. El único autor que, a juicio de nuestro autor, completa el círculo es James Cone. Citamos las razones: a) Cone se coloca (parcialidad conciente), sin ambages, de parte de la comunidad negra; b) crítica de las ideologías de la discriminación; c) explicitación de la continuidad entre ideologías de la discriminación y discursos y metodologías - hermenéuticas teológicas; d) nueva teología y hermenéutica negra, que incluye la crítica y superación de las ideologías de la discriminación. Estos cuatro movimientos permiten la finalización del círculo. Pero, ¿es plausible, en acuerdo con la exposición de Segundo, aplicar el mismo círculo a Cone? Según nuestra interpretación, sí. Sin embargo, esto no es explicitado con precisión por Segundo. Lo que no es posible, desde nuestra interpretación, es la corrección (lo que supondría sus posibles limitaciones) de la metodología. Ahí aparece el tema de la verdad. Ésta no está referida al contenido, eso parece suficientemente claro, pero sí lo está a la metodología o método teológico. Puesto que éste permite, mediata o inmediatamente, una práctica o la inserción en ella, social liberadora. El círculo hermenéutico representa, según Segundo, la metodología necesaria para una teología auténticamente liberadora. Por esa razón consideramos que si bien el círculo hermenéutico se preserva círculo en virtud de su disposición crítica frente a los contenidos de cualquier teología, se hace espiral cuando se toma apodíctico. Esto es, cuando se nombra el círculo hermenéutico como condición de posibilidad de toda teología que se desee liberadora.

1.112 Vivencia o práctica política desde la fe cristiana

La vivencia o práctica política liberadora desde la fe cristiana o del humano en tanto se confiesa cristiano requiere, en acuerdo a Segundo, cumplir con algunas condiciones de posibilidad. Una de ellas es el trabajo interdisciplinario, el cual nuestro autor comprende como un imperativo, “el teólogo mismo, salvo excepciones, debe realizar la tarea de introducir los elementos más ricos de las ciencias sociales en su diario hacer teología”. Este requisito debe comprenderse como una derivación del círculo

hermenéutico. En breve, el círculo parte del presupuesto de la sospecha hacia el sentido común como fuente para conocer lo real-social. Es necesario, para superar el nivel del sentido común (y con ello estar en condiciones de ejecutar prácticas liberadoras) permitir la interpenetración entre teología y ciencias sociales. Estas, permiten o brindan, según nuestro autor, información con grados de certeza que ningún otro discurso ofrece. En concreto, el uso de las ciencias sociales debe inscribirse en el horizonte de las posibles liberaciones. Es precisamente el análisis científico (teoría crítica de las relaciones y producción de la vida real) de lo real-social lo que permite establecer las condiciones de dominación y resistencia existentes. Desde tal diagnóstico son posibles prácticas liberadoras efectivas, aunque no inequívocas. Cabe agregar, empero, que el contexto de la relación entre teología y ciencias sociales es problemático. Tan es así que Segundo advierte la imposibilidad de legitimar las opciones ideológicas de los cristianos a partir de la sociología.

Dicho esto, Segundo desplaza esta relación del nivel epistemológico al nivel político. Dice, "las consecuencias más importantes [de la relación entre teología y ciencias sociales] para la teología [se pueden resumir] con una sola palabra más o menos tabú: política".

En cuanto a la discusión de lo político o la política el teólogo establece las siguientes anotaciones. La primera tiene que ver con la supuesta apoliticidad de algunas teologías. Para discutir este punto Segundo combina lo conceptual (más adelante veremos que en el nivel conceptual la reflexión de nuestro autor es insuficiente) con lo histórico. En el plano de lo histórico destaca que la práctica eclesiástica católica ha sido siempre, en diversos niveles, política. Menciona, como ejemplo, las guerras "conducidas" por papas y la canonización de figuras eminentemente políticas, Juana de Arco por ejemplo. La segunda anotación, que introduce conclusiones que no son coherentes con la discusión anterior, dice lo siguiente:

1. Toda teología es política, aun la que no habla o no piensa en términos políticos. La influencia de la política en la teología y en los demás campos de la cultura, así como la influencia de la teología en la política y en cualquier otro nivel de actitudes humanas, no se puede de manera ninguna evitar. Y dejar la teología cumplir esa función inconscientemente es la peor de las políticas, ya que esa forma de política va siempre asociada con el *status quo.*
2. La teología de la liberación acepta consciente y explícitamente sus relaciones con la política. En primer lugar, introduce en su propia metodología el análisis ideológico, situado entre las fronteras entre sociología y política. Y en cuanto a la política directa, evita la (falsa) imparcialidad de lo académico con mayor

empeño que el tomar partido y dar, así, pretexto a que la tachen de parcialidad.

3. Cuando la teología académica acusa a la teología de la liberación de ser política y de hacer política, pretendiendo ignorar su propia relación con el *status quo* político, lo que está realmente buscando es un chivo emisario para su propio complejo de culpabilidad.

Conviene comentar brevemente estos tres puntos y los ejemplos anteriores. Segundo refiere o entiende política como poder (una práctica y sus posibles institucionalizaciones) que se emplea contra otros, para mantenerlos en la impotencia relativa o en interdependencia asimétrica. Lo que Segundo condensa y expresa en su idea de la política es el imaginario moderno en el que suele hablarse de la política en relación primordial con instituciones. Pero lo político, desde un imaginario popular latinoamericano, hace referencia no sólo a poder sancionador y/o cooperativo en el marco de las instituciones constituidas, sino a la producción de comunidad; inclusive más allá de esas instituciones.

Desde el punto de partida explicitado en las tres tesis que hemos mencionado arriba, Segundo se propone establecer algunas precisiones sobre "el problema de la opción política en teología". La metodología de nuestro autor para alcanzar su propósito consiste en un análisis fenomenológico y otro exegético. El análisis fenomenológico (que entiende como la inserción en el ámbito de lo sensible) le permite concluir que en el orden de la experiencia la teología aparece siempre después de opciones tendientes a la transformación o sostenimiento de las existencias culturales. Segundo puede llegar a tal conclusión porque en su imaginario existen, al menos, dos niveles de la realidad. En el primero se decide sobre el carácter y utilización del poder (económico, político); este nivel es el que hace posible la vida humana. El segundo nivel (donde aparece la teología) tiene una relación ancilar o subordinada con el primero. En específico dice Segundo que "la teología no es elegida por razones teológicas. Por el contrario, el único verdadero problema es determinar si sitúa mejor al hombre para optar y cambiar políticamente al mundo". La teología es un instrumento de una lucha que la rebasa: la lucha política. Las personas, cree Segundo, escogen sus teologías como arma para cambiar políticamente el mundo.

El análisis que él denomina exegético le permite concluir algo semejante. Según nuestro autor, la teología de Jesús muestra, al igual que su análisis fenomenológico, que *la* teología cristiana inicia siempre con situaciones humanas específicas. En este punto

podemos explicitar otro rasgo de distintividad de la teología latinoamericana de la liberación, según Segundo. Este rasgo, quizás determinante, dice: los compromisos que desean o aspiran cambiar o fortalecer el carácter o utilización del poder en sociedades determinadas, anteceden y constituyen el núcleo de todo trabajo y discurso teológico. La teología latinoamericana de la liberación sabe esto y lo asume conscientemente como momento fundamental de su trabajo.

En lo que sigue el tema que le preocupa a Segundo puede plantearse en las siguientes tres preguntas - declaraciones:

> *Primero:* ¿tienen los cristianos una contribución específica al proceso liberador de nuestra sociedad? En el caso de que no la tuvieran, no valdría la pena de ser cristiano si nos atenemos a la teología de Jesús.
> *Segundo:* suponiendo que los cristianos tengan ese aporte específico, ¿deben, por lo menos en términos generales, renunciar a conocer cuál deba ser ese aporte, antes de comprometerse concretamente en los problemas de la liberación histórica? Hay que admitir que los fariseos pudieron tener preparada una "teología de la liberación" en la misma ley. Pero, aun así, debemos suponer que, al ponerla delante de otros criterios más humanos, esa teología no les hubiera tampoco permitido conocer a Jesús, precisamente por construir un criterio previo a los datos y valores humanos concretos.
> *Tercero:* ¿quiere esto decir que cuanto menos sepan de cristianismo los hombres tendrán una mejor garantía de entrar en un auténtico proceso de liberación y de descubrir, desde él, el verdadero mensaje evangélico? O, en otras palabras, para tener una verdadera educación cristiana, ¿debemos, en un primer paso, substituir tal educación por un compromiso liberador, dentro del cual hallaremos la clave para descubrir y transmitir el cristianismo sin deformaciones?

En acuerdo con Segundo los cristianos tienen un aporte significativo al proceso de liberación, por tres razones fundamentales. En primer lugar, y siguiendo a Gustavo Gutiérrez, porque las exigencias del evangelio son incompatibles con sociedades injustas y alienadas. Y, únicamente dentro del compromiso socio histórico de liberación es posible descubrir el carácter liberador del mensaje evangélico. Segundo no discute, en este lugar, estas declaraciones. Únicamente recurre a autores que considera avalan o autorizan su postura. La estrategia es débil sobre todo si nos preguntamos por el criterio que le permite a Segundo atribuirle valor determinante a los autores o documentos que cita. Se trata, creemos, de un principio de autoridad. Por lo tanto, nuestro autor, no considera necesario justificar el uso de unas fuentes en lugar de otras. El camino seguido hasta aquí (teología de Jesús y un pensamiento latinoamericano) nos permite advertir un desbalance en el pensamiento de Segundo. A nuestro juicio se ocupa muy poco de explicitar los criterios que posibiliten diálogos entre la práctica histórica de Jesús y el

compromiso liberador de los cristianos de su tiempo. Para establecer tal diálogo los procedimientos exegéticos deberían atender mucho más al contexto socio político y discursivo de Jesús. No obstante, aún realizado este esfuerzo no sería útil procurar extrapolar las prácticas de éste a las realidades latinoamericanas. Ya que, en acuerdo al método de Segundo, los mismos evangelios son portadores de ideologías. Segundo advierte esto y lo liga con la cuestión de desideologización,

> Ahora bien, si, frente al Evangelio, comenzamos a trabajar con la sospecha de ideología, ¿a dónde iremos a parar? La dificultad puede parecer teórica… no obstante… la única respuesta coherente al problema es admitir que cuanto más desideologizada tengamos nuestra mente, tanto más libraremos el mensaje de Jesús de sus capas ideológicas y nos acercaremos más a su verdad más profunda y eterna.

Estamos frente al tercer argumento de Segundo. Su argumento anterior opera una parcial descristologización de la teología. Decimos parcial porque si bien es cierto Segundo considera metodológicamente inadecuado e históricamente inviable extrapolar las prácticas de Jesús a las realidades latinoamericanas, sí afirma la posibilidad de conducirnos en nuestras realidades con su Espíritu lo que podemos interpretar como pneumatologización de su teología. El desplazamiento de la cristología tiene coherencia si se considera que en el método de Segundo la sistematización y expresión teológica es un momento posterior a la lucha política. A esta premisa, Segundo añade otra consideración: la centralidad de la experiencia histórica. Este concepto hace referencia a: la consideración de la práctica histórica de los cristianos como criterio principal de todo quehacer teológico, con lo cual Segundo procura problematizar las opciones teológicas que no especifican los medios por los cuales son posibles o viables sus postulados éticos. Se trata, en acuerdo con nuestro autor, de la tendencia que establece, por ejemplo, el imperativo moral de optar por los oprimidos pero obvia pensar y discutir las formas en las que ese imperativo puede ser operado en la socio historia.

La respuesta de Segundo a las tres preguntas afirmaciones que hemos mencionado arriba es positiva. Los cristianos pueden dar, en cuanto portadores de una fe religiosa, aportes específicos a los procesos de liberación únicamente si están dentro de esos procesos. Lo contrario, es decir postular pautas o lineamientos “desde fuera” constituye, para nuestro autor, una desviación.

Resta todavía, según nuestro autor, clarificar cuál puede ser el aporte cristiano específico a la liberación. Sin embargo, es conveniente ofrecer ahora un breve sumario

de lo dicho hasta aquí. La sección que hemos titulado “vivencia o práctica política desde la fe cristiana” explicita un desplazamiento: de la epistemología a la práctica política. Seguidamente establece las condiciones de posibilidad de una práctica política cristiano liberadora. El concepto de experiencia histórica, que el autor no despliega, nos permite establecer, en lenguaje de Segundo, otra especificidad del quehacer teológico latinoamericano: el trabajo teológico, que el autor asocia con textos escritos para la comunidad de “los teólogos”, es cronológica y *kairológicamente* posterior a las efectivas y verificables prácticas de liberación.

En cuanto al aporte específico de los cristianos a la liberación Segundo plantea dos cuestiones principales. La primera versa sobre la falencia, que ya hemos mencionado, de derivar directamente de la revelación pautas para la práctica revolucionaria. La segunda es que el tema no permite una conclusión satisfactoria, salvo un criterio de ingreso: es necesario comprometerse en las luchas por la liberación para descubrir cuál es el posible aporte de la revelación. Como vemos, estas últimas dos cuestiones no aportan nada nuevo a lo que Segundo ha planteado previamente.

1.12 Relaciones fe e ideología

A nuestro juicio, la cuestión de la ideología o las ideologías, ya sea que se formule de forma negativa como desideologización o en forma positiva como condición de necesidad para una teología liberadora, es uno de los criterios epistémicos principales del pensamiento de Segundo en el horizonte teórico de “la liberación de la teología”. Por eso, en adelante explicaremos la noción de ideología en el pensamiento del teólogo uruguayo. Previamente, conviene advertir, con respecto a esta cuestión, un aspecto que estimamos deficiente en el planteamiento de Segundo. Hemos observado que sin desideologización la teología sostiene y fortalece, vista desde Latinoamérica, estructuras de discriminación dominación y que sin ideología liberadora la teología se mantiene en el ámbito teórico y discursivo de las teologías de dominación. La deficiencia, en la argumentación de Segundo, consiste en no plantear cuáles son las mediaciones históricas que permiten, en primer lugar, la desideologización. Segundo insiste en la necesidad que tienen los teólogos y las teologías latinoamericanas de descubrir y romper con las ideologías de dominación que portan. Pero, ¿cómo pueden lograrlo? ¿Si estas ideologías están

interiorizadas cómo pueden desprenderse de ellas? ¿Acaso imagina Segundo que el sujeto cognoscente es capaz, desde sí mismo, de desdoblarse y superar interna y trascendentalmente sus propias deficiencias? La desideologización de Segundo, presupone un sujeto cognoscente del que brota una nueva comprensión de la realidad que le hace tener sospechas ideológicas. En lugar de desideologización debería hablarse de procesos y espacios de desideologización. Es decir, construcción de culturas de gratificación humana responsable, lo cual apunta a trabajo político y educativo. El teólogo condensa y expresa ideologías que son distribuidas socialmente, la superación de estas ideologías y la asunción de otras que se estiman liberadoras, es un trabajo social y político en el que el teólogo es, también, un participante. Una mención más. Si hablamos de espacios y procesos de desideologización admitimos que las teologías pueden portar, al mismo tiempo, ideologías liberadoras y de dominación. Esta es, precisamente, una conclusión a la que llegan algunas teólogas en América Latina. En adelante procuraremos explicitar la comprensión de ideología de Segundo.

El teólogo brasileño Enio R. Mueller destaca algunos elementos importantes de la comprensión de ideología de Segundo. No obstante, Mueller liga esta discusión con el imaginario marxista del teólogo; y en este último tema su planteamiento es insuficiente. Por esa razón, únicamente haremos referencias breves a la investigación de Mueller. Para Segundo, como hemos señalado, la ideología significa, en un primer sentido, encubrimiento, distorsión y, fundamentalmente, condensación y expresión de discriminaciones y dominaciones. Esta es, también, la interpretación de Enrique Dussel, quien dice,"La TL1 efectuaba una crítica de la ideología (en la línea de Juan Luis Segundo, por ejemplo) en el nivel de la producción de la autocomprensión de los grupos, clases, sociedades. La ideología indicaba el nivel de encubrimiento y justificación de la opresión." Esta interpretación es parcialmente acertada. La crítica ideológica de Segundo contiene, efectivamente, lo que Dussel señala, pero contiene algo más. En acuerdo con Segundo no son los individuos, únicamente, los que poseen ideologías; sino que, estos adquieren estas ideologías en sus relaciones sociales. Asimismo construyen sus instituciones a partir de las ideologías dominantes. Este último aspecto es el que queremos destacar.

1.121 Despliegue de la crítica ideológica de Juan Luis Segundo

En su despliegue la crítica de nuestro autor es una crítica de las instituciones humanas que condensan y expresan lógicas sistemáticas de violencia. Lo que nos ofrece la crítica de Segundo es un criterio de ingreso: la creación vulnerabilidad social producto de lógicas institucionales de discriminación y dominación. Si se le mira desde el ingreso que hemos señalado, la crítica de Segundo es la crítica de lógicas de victimización, socio históricamente producidas y sostenidas, que tienen como condición de posibilidad la creación y sostenimiento de espacios sociales de vulnerabilidad. La 'vulnerabilidad' como un lugar social sistémico que atrae o convoca prácticas de violencia en las condiciones latinoamericanas. Una niña o niño de la calle constituyen ejemplos de esta situación. Pero también lo son los indígenas, las mujeres y los ancianos. La crítica de Segundo, en su despliegue, acentúa e intenta comprender la expansión de la producción de empobrecimientos o vulnerabilidades en la fase de transición que suele denominarse "globalización". La discusión sobre la producción social de espacios de vulnerabilidad y sobre individuos vulnerables tiene relación con la concepción socio histórica de ideología. Nuestra perspectiva de lectura de la crítica de Segundo versa, por consiguiente, sobre las determinaciones sociales de la categoría analítica de 'vulnerabilidad' y su relación con las ideologías entendidas socio histórico y latinoamericanamente en el contexto de la 'globalización'. El análisis se sitúa en la óptica de los producidos (y autorreproducidos) como empobrecidos o vulnerables.

Lo que la crítica de las ideologías de Segundo nos permite, si se le comprende, es determinar que las situaciones de vulnerabilidad constituyen una producción sistémica, no situacional o circunstancial. Se siguen, por consiguiente, de lógicas que manifiestan tendencias discriminatorias que nutren instituciones que condensan y expresan violencia bajo la forma del imperio, la sujeción o la liquidación. En las situaciones de vulnerabilidad, los individuos y sectores producidos como vulnerables son tratados como objetos. Las lógicas de producción de vulnerabilidad pueden alimentar estructuras sexistas, generacionales, económicas, políticas y culturales y sus articulaciones. Para la sensibilidad dominante, la vulnerabilidad o empobrecimiento de sectores o individuos se "explica" por los rasgos inherentes a esos grupos e individuos (como los negros, los indígenas, las mujeres o los inmigrantes, por ejemplo) de modo que únicamente puede ser resuelta mediante una 'conversión' personal, muchas veces valorada imposible, paliada o reprimida. Siguiendo el imaginario neoliberal, los producidos como vulnerables son 'perdedores' y 'culpables' por su derrota.

2 Ideologías y prácticas cristianas con deseos liberadores

La creación de espacios sociales de vulnerabilidad y de sus lógicas de victimización requiere, en acuerdo con Segundo, que los cristianos asuman ideologías, que ellos estimen en momentos determinados, liberadoras. En este nivel de su argumentación él comprende la ideología como comprensión crítica del mundo. Segundo también denomina esta comprensión como utopía. No obstante, no desarrolla esta segunda acepción. Lo que nos ofrece en esta discusión representa un intento de clarificación analítica. La misma versa sobre la relación entre participación en procesos que se estiman liberadores, ideologías y fe. En cuanto a la relación entre procesos liberadores e ideologías, Segundo concluye que:

> En la realidad, el compromiso revolucionario va precedido de una ideología, sacada de Marx, del Libro Rojo, del Evangelio o de cualquier otro lugar… lo cierto es que existen en la praxis infinidad de procesos más o menos revolucionarios y que elegir uno u otro de ellos depende de una motivación y de una concepción del proceso, ambas provenientes de previas condicionantes en la mente.

Hemos acotado previamente que Segundo estima una carencia que los teólogos y cristianos no se involucren en procesos que estimen liberadores y que pretendan realizar su trabajo al lado y por encima de éstos. Ahora agrega una precisión. Si tal involucramiento ocurre es porque estas personas poseen, más o menos desarrollada, una visión crítica del mundo que les permite discernir entre unos procesos y otros. Lo que Segundo tiene claro es que ni las categorías ni el orden del pensar producen la realidad (como en Hegel); la realidad no se manifiesta plenamente a la representación llana (como el empirismo); el orden del pensamiento no se puede confundir con el de la realidad, pero eso no quiere decir que estén aislados uno del otro de manera que el movimiento de las comprensiones del mundo obedezca solo al puro pensamiento; el orden de las concepciones del mundo tampoco viene determinado por su aparición en la historia. La concepción crítica del mundo, sin embargo, puede tener grados de desarrollo distintos, algunos cristianos podrían tener desarrollos precarios. Este es un problema de tipo práctico que Segundo no discute.

En cuanto a la relación fe e ideología, el autor reitera indicaciones que hemos señalado. Nos importa, sin embargo, establecer algunas precisiones. A nuestro parecer

Segundo se detiene una y otra vez en el carácter ideológico de las expresiones de la fe porque el mismo tiene problemas para explicarlo. Creemos que lo que Segundo ha deseado comunicar hasta aquí es lo siguiente. La ideología es el conjunto de representaciones mentales, el conjunto de imágenes, memorias, signos, ideas, razonamientos, categorías y esquemas teóricos o prácticos, en la actividad humana: ética, religiosa, filosófica, estética, jurídica, política, económica, etc., que la conciencia humana es susceptible de formar, y que explican, norman, justifican, legitiman y dan sentido a la práctica de las personas concretas e históricas. Así lo expresa en una publicación posterior a *Liberación de la Teología*:

> Llamaré ideología a todos los sistemas de medios, naturales o artificiales, en el orden de la consecución de un fin… Designa, por así decirlo, el sistema de lo que percibo – en mi búsqueda de valores – como constituyendo "lo real", la realidad. Toda técnica, todo método, toda ciencia, todo lo que pretende tener eficacia, dominar los hechos, forma parte de una *experiencia objetiva,* de un sistema que, por precarios que sean mis conocimientos, creo haber aprendido como real. Como lo que "es", por oposición a lo que, según mis opciones, "debería ser".

Hasta aquí nos ubicamos en el nivel descriptivo, que Segundo, en su exposición, generalmente no diferencia del axiológico. En el nivel axiológico, Segundo indica que este conjunto de representaciones humanas pierde valor en la medida en que se lo toma como algo autónomo, independiente y determinante de las actividades concretas de las personas históricas que viven y producen. En este sentido, la ideología es una ilusión y mistificación que enmascara las relaciones sociales de producción, impidiendo y dominando a los seres humanos concretos que viven y producen, constituyendo un obstáculo para su libertad. La conciencia ilusoria o falsa es la ideología en sentido peyorativo y Segundo utiliza en ocasiones el término ideología en este sentido negativo. La ideología en el sentido anterior es fundamentalmente la ideología de las clases dominantes, las ideas de su dominación, es decir, la explicación y legitimación de una práctica social de explotación o, en el pensamiento de Segundo, de dependencia, que estas clases imponen (creación de espacios de vulnerabilidad) como ideas universales normativas, confiriendo así al orden socio simbólico y político una cierta coherencia y una unidad relativa que permiten a los individuos insertarse dentro del espacio social, simbólico y político vigente y participar así en la reproducción de estructuras de violencia sistémica; sin advertir, quizás, que están siendo violentados y que son violentadores.

Sin embargo, y como los hemos explicitado, Segundo le brinda, también, otro sentido al concepto de ideología. Lo que nos interesa señalar aquí es que esa

conceptuación y su relación con la fe, está acompañada por otro concepto importante en el pensamiento de Segundo. Nos referimos al concepto de fe antropológica.

3. Ideología, fe religiosa, fe antropológica

El concepto de fe antropológica no está presente en *Liberación de la teología* y aparece, sistemáticamente elaborado, hasta *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, El dogma que libera* e *Historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. Desde nuestro punto de vista el proyecto de liberar la teología de Segundo tiene un eje central formado por la tríada ideología, fe religiosa y fe antropológica. Ya hemos visto que nuestro autor comprende y expresa al menos de dos formas el concepto de ideología. Lo que mostraremos a continuación es su comprensión de los otros dos componentes de la tríada. Veremos lo que dice el mismo autor sobre estos conceptos y luego haremos algunas indicaciones.

En acuerdo con Segundo, constituye un error remitir como correlato la fe a las religiones. La fe, cree el autor, designa nuestra adhesión a estructuras de sentido, que se materializan en instituciones y lenguajes. Nuestra existencia humana está siempre ligada a una fe. El autor explicita de qué manera comprende, dentro de su pensamiento, la fe:

> La fe constituye un *componente indispensable…* de toda existencia humana. Dicho en otras palabras: una dimensión antropológica. Podríamos decir que, contrariamente a lo que se podría suponer, cada hombre necesita testigos referenciales para articular el mundo de los valores y que el criterio que le hace aceptar o rechazar dichos testigos (y sus testimonios sobre las satisfacciones posibles) sólo puede llamarse *fe.* No nos interesa aquí el matiz religioso de la palabra, sino, como dijimos, el referirnos a un determinado tipo de conocimiento (y a sus criterios): el que no se basa en una experiencia directa (o comprobable científicamente), sino en testigos proporcionados por la sociedad.

Algunos comentarios a esta cita. En primer lugar lo que anuncia Segundo en este texto es la distinción entre fe antropológica y fe religiosa. El primer concepto hace referencia a la necesidad y capacidad humana de estructurar significativamente su existencia. La fe antropológica cumple una función axiológica, en muchas ocasiones inconsciente, de acuerdo con Segundo. Ordena y discierne valores. Y con esto permite la existencia humana. La tarea de discernir y ordenar permite, finalmente, la subordinación de todos los valores a uno que se estima absoluto. “A este valor lo llamamos *absoluto,* no porque esté realizado o sea un ser absoluto, sino porque en el hombre que lo eligió como

tal no está subordinado ni condicionado (en cuanto valor) a otro alguno". Este valor estructurante antecede y es condición de posibilidad de toda ulterior acción del ser humano. Este valor, en principio, no está supeditado a ningún criterio extrínseco a la persona que lo postula.

La *fe religiosa* sería, vista desde la fe antropológica, una vía de expresión de ese valor primigenio y estructurante. La religión es un vehículo histórico (ideológico según la segunda acepción que utiliza Segundo para conceptuar ideología) que permite testimoniar el valor absoluto. Con esta distinción Segundo pretende desplazar la distinción entre personas creyentes y no creyentes, ya que, según el autor, todas las personas creen y basan sus vidas en estructuras de valores, donde predomina un valor determinante. De la fe religiosa importa, únicamente, su posible contribución a la fe antropológica. Es menester apuntar una cuestión más sobre la fe antropológica. Este concepto, en acuerdo con Segundo, procede de la observación del comportamiento socio histórico de los seres humanos. Sin embargo, podría pensarse que la fe antropológica es una esencia, una estructura psíquico-sensitiva *a priori*, necesaria para desplegar toda la actividad humana. Un elemento es claro, la escogencia (cualquiera sea la forma en que ocurra) del valor determinante y estructurante de existencias personales, es producto, en lenguaje de Segundo, de fenómenos sociales.

Lo que la tríada ideología, fe religiosa y fe antropológica nos permite indicar es lo siguiente. La fe antropológica o valor estructurante y primigenio de una persona o sociedad es el punto de partida en el pensamiento de Segundo. Desde este concepto nuestro autor logra explicar la radicalidad del comportamiento humano. La fe religiosa y las ideologías son formas de expresar o procurar objetivar en relaciones e instituciones ese valor absoluto. La fe está tensionada por su mundo de significación. En la medida en que esta estructura significativa se operacionaliza, ella precisa de ideologías. Ya sea en el plano de la enunciación – del discurso, de la retórica - , los valores en la fe precisan ideologizarse. Recuérdese que esos valores pueden provenir, incluso, de una interpretación del evangelio. Pero, como hemos visto, para Segundo es absurdo pensar y pretender hallar un evangelio puro. Toda reinterpretación del evangelio o, más ampliamente, de los cristianismos, forma parte de una estructura de valores específica (*fe antropológica*) y es operacionalizada en ideologías concretas.

Podemos señalar ahora otra especificidad del quehacer teológico latinoamericano visto desde Segundo. La liberación es el valor primigenio y absoluto (no supeditado a

ningún otro valor) en el quehacer teológico latinoamericano. Esto que podría parecer una obviedad, es lo que desencadena el proyecto de liberar la teología, lo que incluye, como ya hemos visto, la búsqueda de ideologías capaces de hacer eficaz históricamente este valor. El uso de las ciencias sociales y naturales es un momento procedimental necesario para captar y criticar lo real social, con el propósito de incidir política y liberadoramente.

Es importante señalar aquí un criterio de discernimiento, para valorar lo que hemos dicho hasta ahora, que nos ofrece el mismo Segundo. Dice:

> La fe constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta. Sin embargo, al estar destinada a una función que no es ella misma, aun la verdad revelada y la adhesión a ella en la fe constituyen algo *relativo.* En otras palabras, lo absoluto en el plan de Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y su solución. Esa solución… está constituida por una ideología, esto es, por un sistema histórico de medios y fines… Desde el punto de vista del valor, pues, las *ideologías* constituyen lo absoluto de una fe funcional y, por ende, relativa *a* ellas. Pero no por ello dejan las ideologías de ser *relativas* a las condiciones históricas que las engendran y condicionan. Ninguna solución a un problema histórico puede pretender un valor absoluto, si absoluto significa independiente de todo condicionamiento circunstancial.

Esta cita del texto *Liberación de la teología* establece los límites de la fe – revelación cristiana y de las ideologías: los límites los ofrece lo que hemos denominado anteriormente como contextualidad o, como dice Segundo, condiciones históricas específicas. Si desplegamos este planteamiento podemos decir que el límite de toda fe e ideología es el cuerpo o corporalidad humana. En breve, la posibilidad e imposibilidad de que los seres humanos (corporalidades sintientes, deseantes y pensantes) puedan vivir y reproducir sus existencias personales y sociales responsable y satisfactoriamente, constituye el lugar de valoración de toda práctica individual e institucional. Como el mismo Segundo advierte, un planteamiento como el que estamos comentado puede dejar la impresión de que todo es relativo. Sin embargo, y como hemos señalado anteriormente, no todo en el pensamiento de este autor es relativo. No lo son la metodología teológica y la fe antropológica.

1.4. Cierre Integrativo

Creemos que es conveniente señalar, en este punto y a modo de sumario, la forma en la que se desarrolla y algunos de los contenidos del pensamiento teológico de Segundo.

El momento de gestación (a) del pensamiento teológico de Segundo es la fe antropológica. En la teología latinoamericana la fe antropológica o valor estructurante es la liberación (b). Para poder ser liberadora la teología latinoamericana debe realizar una crítica y discernimiento ideológico (c) en el que utilizará las ciencias humanas como forma de mapa analítico. La revelación cristiana (cuyo valor estructurante, cree Segundo, es la liberación) es interpretada o contextuada en las luchas por la liberación de las personas cristianas (d), las interpretaciones deben fluir y adecuarse a las preguntas, problemas y posibilidades de contextos específicos (e). El ser humano requiere, también, "objetivar" su fe antropológica. Para esto procura, desde diversas ideologías e instituciones animadas por éstas, caracterizar el conjunto de sus relaciones (práctica política) con su fe antropológica (f). El pensamiento de Segundo es un esfuerzo por discernir, contextuado en lo que él entiende como América Latina, la fe antropológica (espiritualidad fundamental) que anima la existencia social latinoamericana y sus posibles institucionalizaciones. Se trata de un esfuerzo por comprender la gestación, desarrollo y condiciones de sostenimiento del empobrecimiento en América Latina y sus relaciones con la fe religiosa (en específico cristiana) y con unas u otras ideologías. También, como parte del mismo esfuerzo, una forma de acompañar teológica y pastoralmente las resistencias sociales (con deseos de incidencia política) de las personas en América Latina. Ya sea que estas personas expresen y testimonien una fe religiosa o no. Más aún, Segundo, en los libros de su última etapa de producción intenta hablar a aquellas personas que no comparten, por diversas razones, la fe cristiana. Por ahora dejaremos hasta aquí la exposición sobre Segundo y la retomaremos en el último apartado de este capítulo.

1. Perspectiva teológica de Ivone Gebara

Seguidamente expondremos críticamente algunos elementos que estimamos importantes para comprender el pensamiento teológico de Ivone Gebara. De manera específica utilizaremos como criterio de ingreso al pensamiento de la brasileña el

concepto de ecofeminismo. No obstante, ofreceremos, previamente, algunos antecedentes “arqueológicos” que posibilitan el ulterior desarrollo de la perspectiva teológica de Gebara

Desde nuestra perspectiva el tránsito que lleva a Ivone Gebara desde su primera formación teológica hasta su perspectiva ecofeminista se manifiesta en una de sus primeras ocasiones en el artículo “A Mulher faz teologia – Um ensaio para reflexão”. Mostraremos, a partir de nuestra interpretación de este texto, algunas ideas y procedimientos metodológicos que estimamos son importantes para comprender el desarrollo del pensamiento de Gebara.

1 La mujer hace teología

La pregunta que anima la temprana reflexión teológica de Gebara es: ¿Qué es lo que caracteriza el quehacer teológico de la mujer? Para responder a esta interrogante la autora recurre a una descripción fenoménica en clave de mujer. Es decir, lo que procura mostrar la autora es, en primer lugar, lo que caracteriza, en su opinión, la vida de las mujeres del nordeste brasileño. Según la observación de Gebara, las mujeres nordestinas hacían teología de cuatro maneras:

a) A través de transmisión oral y de lecturas intuitivas y vitales de la Biblia, del reencuadramiento de las tradiciones dogmáticas en sus espacios y luchas cotidianas. Esto incluye vida litúrgica y pastoral a las afueras de las iglesias constituidas. Este tipo de teología, en acuerdo con la autora, es sapiencial;

b) Por medio de las catequesis populares, llevadas a cabo a partir de textos con relativa sistematicidad. Esta práctica integra dos tendencias. La primera es la repetición de la enseñanza familiar y eclesiástica. La segunda es lo que llama Gebara “tarea revolucionaria” que consiste en la impregnación de su propia creatividad en la actividad catequística. Específicamente esta “tarea revolucionaria” consiste en transmitir a los niños y jóvenes un cristianismo “marcado de lucha por la justicia, de valorización de la vida, de la importancia de compartir los bienes, en fin, de una alternativa a esta sociedad consumista e individualista”.

c) La labor teológica de las religiosas insertas en medios populares. Estas mujeres presentaban a María y a Jesús muy próximos al pueblo y a su cotidianidad. Según

Gebara, en aquel tiempo, y en buena medida gracias a la participación de estas mujeres estaba ocurriendo algo nuevo. Dice:

> Algo nuevo está aconteciendo en la expresión teológica del pueblo. Parece que hay un antes y un después, o sea, la presencia de esas religiosas aparece, muchas veces, como un marco a partir del cual los pobres perciben ciertos elementos de cambio en su vivencia y formulación religiosa.

d) Las mujeres que asumían el magisterio teológico en institutos y facultades de teología. Este magisterio, que no se limitaba a los cursos asignados, sino también incluía el asesoramiento a diferentes grupos y movimientos. La presencia de mujeres en sedes académicas, con preponderancia masculina, enriquecía con perspectivas diversas los procesos educativos de esos centros.

Desde esta tipología o taxonomía del quehacer teológico de las mujeres de Recife, Gebara concluía, en su artículo, las cuatro notas que a su juicio, debían caracterizar el quehacer teológico feminista. Antes de nombrar y comentar brevemente estas notas, conviene señalar, también brevemente, algunos alcances de la tipología y puntos de partida de Gebara en su texto. En primer lugar el procedimiento o lugar epistémico de la teóloga brasileña supone la ampliación categorial de la comprensión de lo puede ser teología. La teología sería una actividad abocada hacia la satisfacción de preguntas y respuestas existenciales en diversos niveles de la realidad. No obstante, esto no quiere decir que la autora no distinga entre productoras e interlocutoras teológicas, a nuestro parecer lo hace.

La ampliación categorial de Gebara se observa cuando denomina teología a todo esfuerzo, en este caso de las mujeres, por inquirir desde sus experiencias cotidianas, con mayor o menor información, su fe cristiana o, si se prefiere, inquirir desde la totalidad de sus existencias la fe cristiana. Este esfuerzo teórico (mirar y remirar con deseos explicativos y transformadores una práctica) realizado por las mujeres, Gebara no lo interpreta en clave teológica, sino sociológica. Este nos parece otro punto de partida o ingreso epistémico de la autora. Este ingreso hemos podido percibirlo en Juan Luis Segundo de forma más general. La aportación de Gebara radica en la contextuación del procedimiento epistemológico entre un grupo de mujeres de Recife.

Ahora podemos pasar a nombrar y comentar las notas distintivas de la teología feminista según la autora. En primer lugar la teología feminista es una teología a partir de la experiencia o lo vivido por las mujeres. Este enunciado comporta un requerimiento

metodológico: la utilización de mapas o claves analíticas que permitan discernir entre las experiencias de las mujeres. Es decir, la ubicación, más o menos adecuada, en el campo de lo vivido y reflexionado por las mujeres, para desde y con ellas teologizar. Se trata, si se quiere, de una ampliación de la moderna metodología teológicacatólica inaugurada por Melchor Cano (m.1560). Para Cano existen diez *loci* o domicilios desde donde se lleva adelante la argumentación teológica. Los primeros siete *loci* son la escritura, la tradición apostólica, la fe del cuerpo universal de los creyentes, los sínodos y concilios, la Iglesia Romana y su obispo, los Padres y los teólogos escolásticos. Según la postura de Cano, si se investigan adecuadamente, según las reglas basadas en la naturaleza de cada uno, estos siete primeros *loci* dan testimonio de la revelación de Dios. Lo que hace Gebara en este artículo, y como lo estamos viendo, es exponer sus fuentes teológicas. El segundo punto de las notas distintivas de la teología feminista, la autora postula la necesidad de una teología que de procure dar cuenta de la densidad del presente. Lo que Gebara desea es mirar la escritura, la tradición apostólica, los sínodos y concilios, etc., desde la especificidad de las experiencias de las mujeres actuales. La autora justifica su deseo con una referencia al Espíritu Santo, que no desarrolla. La idea, sin embargo, es sugerente. Según Gebara una adecuada pneumatología supone ocuparse de las condiciones vitales de cada contexto particular; lo que puede incluir el desarrollo de la práctica y discurso cristiano. Si se mira teológicamente el libro de los Hechos podemos decir que la presencia y manifestación del Espíritu Santo supone siempre una discontinuidad con prácticas y discursos teológicos previos. La teología feminista que Gebara desea es, si seguimos lo anteriormente sugerido, una teología del Espíritu.

La tercera nota que menciona Gebara es el proyecto de superar todo dogmatismo como forma de asumir la complejidad de la realidad. La complejidad de la realidad, para la autora, es asumir la confluencia de la liberación y la opresión, de la gracia y la desgracia. Según Gebara este talante les permite a las mujeres superar, “posturas dogmáticas y excluyentes, y las hace capaces de percibir o intuir la complejidad de lo real y de lo humano”. Sin embargo, no nos explica cómo logran eso las mujeres a las que hace referencia.

La postura o lugar epistémico asumido por Gebara en este artículo comporta dos presupuestos básicos: las experiencias y diversas formas de hacer teología de las mujeres son conceptuadas como *loci theologici propi* y, ligado a este supuesto, ese quehacer teológico es cualitativamente renovador en el ámbito de la teología

latinoamericana. La explicitación de estos supuestos nos permite ahora señalar una debilidad analítica en este planteamiento inicial de Gebara. En primer lugar la autora no establece el horizonte teórico desde el que interpreta la vida de las mujeres de Recife. Salvo una referencia, en el final del artículo, al machismo y a la legitimación masculina, el texto carece de una perspectiva teórica que permita mirar la vida de esas mujeres en el conjunto de sus relaciones. Ya hemos señalado que en este artículo, Gebara expone sus fuentes para hacer teología. Si leemos el texto desde este criterio encontramos un desbalance en el planteamiento de la autora. Esta afirmación es de tipo formal y no de contenido. No se afirma que Gebara deba incluir uno u otro contenido sin el cual le sería imposible la elaboración de su postura teológica. Lo que se afirma es que la autora, producto de su intento de generar una ruptura con un modelo teológico no bien delineado, obvia mencionar cómo desde su criterio de ingreso (las mujeres de Recife) pueden leerse, por ejemplo, los *loci* sugeridos por Cano. Las únicas referencias de Gebara son, ante todo, actitudinales, pero no despliega de ellas consecuencias hermenéuticas. A nuestro parecer este artículo carece de una postura explicativa de lectura de la realidad y, por consiguiente, de una o unas pautas hermenéuticas para releer su propia tradición teológica. Si afirmamos una carencia también debemos decir que este artículo tiene incoados los elementos de posteriores reflexiones de Gebara. Precisamente, en lo que sigue, revisaremos textos posteriores de la autora que nos permitirán observar lo que hemos afirmado.

Creemos que el texto *María, mujer profética*, escrito en conjunto con María Clara L. Bingemer, representa un desarrollo de algunos supuestos del artículo que hemos comentado. Específicamente este libro contiene dos conceptos que consideramos aportan elementos cualitativamente significativos en el pensamiento de de Gebara. El primer de estos conceptos es la antropología y el segundo la hermenéutica.

2 Antropología

El criterio de ingreso de Gebara y Bingemer para la construcción de su concepto de antropología es la crítica de lo que ellas denominan antropología de origen platónico. El platonismo postula la doctrina de las ideas, según la cual el conocimiento de lo sensible, múltiple y variable no son susceptibles de auténtico conocimiento, debido a su estatuto ontológico. Son susceptibles de conocimiento entidades o valores unificados e

inmutables. Según las autoras la doctrina de las ideas de Platón, en su despliegue, afecta todos los aspectos de la realidad humana.

> Esta antropología… divide el mundo en dos: el mundo sensible y de las cosas sensibles y el mundo verdadero o mundo de las ideas. Esta división afecta a todos los aspectos de la realidad humana, desde el tipo de conocimiento al trabajo, el amor, la relación entre las personas e incluso la división entre los sexos.

Todavía existe otra consecuencia más ligada a la antropología platónica. Según las autoras, esta antropología desarrolla y sostiene discriminación y dominación de la mujer. En esta antropología, afirman las autoras:

> El hombre es considerado como ser pensante por excelencia, el más próximo a los ideales de perfección, mientras que la mujer es un ser de segunda categoría, poco dada a las cosas del espíritu o del pensamiento y, por consiguiente, alejada de las verdaderas ideas y de la divinidad. Solamente a través del hombre puede tener acceso a lo divino.

Seguidamente, incluyen no ya por dualistas sino por jerarquizadas, las tradiciones judías antiguas y su consideración de la mujer como "un ser subalterno". Entonces, la crítica de la antropología de origen platónico y "las tradiciones judías antiguas" tiene un núcleo: la relación material de discriminación y dominación de las mujeres que gestan y sostienen estos enfoques o modelos de lo que son y de la forma en que se relacionan los seres humanos. Este criterio de ingreso posee y expresa, desde luego, un deseo preciso: la posibilidad de que las mujeres tengan existencias más satisfactorias.

Desde esta crítica las autoras asumen el proyecto, que estiman imprescindible en una teología contextual, de explicitar una antropología que haga justicia a la diversidad y complejidad de la realidad humana.

2.3 Androcentrismo y humanocentrismo

Para avanzar en su crítica y nueva explicitación antropológica las autoras distingen conceptualmente entre antropología androcéntrica y humanocéntrica. La distinción está precedida por la siguiente afirmación, "la literatura cristiana está marcada por una visión centrada en el hombre (androcentrismo) como sexo masculino. El concepto de androcentrismo que utilizan las autoras remite a una visión cultural de la antropología.

Para ellas el imaginario existente sobre la humanidad y lo humano es producto del predominio (lo cual remite a conflictividad y violencia) de las ideas del sexo masculino.

Lo que introduce la distinción entre antropología androcéntrica y humanocéntrica, es una reivindicación.

> No se privilegia la expresión masculina de la humanidad en detrimento de la femenina, tampoco se pretende afirmar a ésta para disminuir la otra. Una antropología humanocéntrica pretende captar la revelación de lo divino en lo humano integral y asume las consecuencias histórico-teológicas de tal postura. La primera gran consecuencia será relativizar los esquemas culturales androcéntricos desde los cuales se ha construido y escrito la teología, esquemas que penetran profundamente en los valores tanto del mundo oriental como occidental, generando distorsiones en la vivencia de lo humano y acentuando la sumisión de la mujer al hombre, pretendidamente fundamentada en un derecho divino.

Lo que la antropología humanocéntrica de las autoras procura, es integrar la perspectiva y aportes femeninos en la historia humana. Se trata de la búsqueda de un balance o balances al interior de sistemas simbólicos y políticos existentes.

La distinción entre androcentrismo y humanocentrismo les permite a las autoras desarrollar más su concepto de antropología. Veremos a continuación algunos elementos que estimamos importantes de ese desarrollo.

4 Antropología unitaria, realista, pluridimensional

La antropología unitaria parte de una crítica a la oposición o dualismo entre espíritu y materia. Según las autoras el ser humano es una unidad, al mismo tiempo material y espiritual. Esta cualidad ontológica le ofrece distintividad a la existencia humana. Para las autoras esta nota antropológica permite no solo una visión alternativa del ser humano, sino también de la historia.

> La antropología unitaria pretende afirmar la existencia de una única historia humana. No opone dos historias, como si hubiese una divina y otra humana, sino que arranca de esta historia, escenario de los conflictos, de las alegrías y tristezas de generaciones y generaciones de diferentes pueblos. Ello significa que nuestra verdadera historia no está en el más allá ni ha estado en el más acá, en la marcha incesante de las generaciones que se suceden.

Este punto de partida tiene consecuencias importantes para la teología del cuerpo y para la actualización de la teología de la encarnación. Algunas de esas consecuencias las mencionaremos en el capítulo 2 de este trabajo.

Las autoras introducen su segunda nota antropológica a partir de la distinción entre antropología realista y antropología idealista. Esta última se caracteriza por recoger la escisión axiológica entre lo mutable e inmutable, entre las ideas y lo sensible. El problema de las posturas idealistas, en acuerdo con las autoras, es que niegan la complejidad de la realidad y de lo humano. Pasando por alto, con esto, las problemáticas humanas concretas y cotidianas. Por su parte, la antropología realista acepta y asume la mutabilidad como dato constitutivo de la socio historia. También incorpora como presupuesto metodológico el influjo de la subjetividad en la tarea de interpretar la existencia humana y la necesidad de incorporar críticamente los aportes teóricos de las ciencias para comprender el devenir humano y del universo.

La tercera nota antropológica introduce la distinción entre antropología unidimensional y pluridimensional. Según las autoras, la antropología unidimensional tiene una concepción predeterminada y cerrada de lo humano. El carácter predeterminado de esta antropología impide o lesiona la construcción de identidades diversas, principalmente las identidades de las mujeres. Para comprender el carácter cerrado de esta antropología las autoras nos remiten a la relación entre antropología y ética. Las antropologías suponen códigos éticos desde los cuales se juzga la actividad humana. Por ello, según las autoras, “la antropología unidimensional da seguridad, propone un cierto número de certezas inmutables y sirve de base a los autoritarismos de toda índole. Sus adeptos se cierran al progreso y a las grandes cuestiones del mundo”. La antropología unidimensional, integrada en los discursos teológicos, consagra, según las autoras, la visión androcéntrica como la establecida y querida por Dios. Esta antropología, entonces, impide la igualdad entre hombres y mujeres; ya que coloca “a los hombres, al ser masculino, como el primero y más importante en el orden de la creación”. Por otra parte, la antropología pluridimensional es, en la presentación de las autoras, consciente de las diferentes dimensiones de lo humano en la perspectiva de su evolución histórica. Para esta antropología el ser humano no es una esencia sino un devenir socio histórico. El ser humano no es, sino que es construido y se construye en circunstancias específicas. Además, esta antropología imagina al ser humano o lo humano constituido por otras formas de vida y por diversas actitudes o talantes.

> Lo humano abarca al animal, vegetal y mineral, lo espiritual y lo divino. Comprende también el mal y el bien, el amor y el odio, la paz y la violencia, no como realidades que se excluyen entre sí, sino como una mezcla en la que están incluidos todos los ingredientes. De forma que lo humano no es en primer lugar bueno y luego pervertido, ni en primer lugar lo pervertido y luego lo salvado; sino que lo humano es esa realidad compleja que intenta explicarse y explicar el mundo en una existencia marcada por la división en sí mismo y por el carácter al mismo tiempo limitado e ilimitado, conflictivo, de su ser.

Lo que pretenden señalar las autoras con "su" antropología pluridimensional es en primera instancia el carácter conflictivo y complejo de la existencia humana y en segunda instancia su carácter complementario. Es decir, en la conflictividad y complejidad de la evolución socio histórica mujer y hombre son complementarios. La complementariedad enunciada sin ningún desarrollo ulterior, desde luego, no implica una diferencia cualitativa frente a la antropología unidimensional. Las autoras tampoco nos aportan ninguna explicación, por ejemplo, de la relación entre el ser humano, los animales y los vegetales en este modelo antropológico. Si señalamos esta relación es porque las autoras nos dicen que en la antropología pluridimensional en lo humano está contenido, a la vez, lo animal y lo vegetal.

5 Antropología feminista

El último punto, que consideramos engloba la perspectiva antropológica de las autoras es la antropología feminista. Con el concepto de antropología feminista las autoras pretenden delimitar y ubicar con alguna precisión el conjunto de sus propuestas antropológicas. Según las autoras,

> Una antropología femenina o, más precisamente, feminista tiene su sentido extremo ligado al momento histórico en que vivimos, momento de irrupción de la conciencia de la mujer en su milenaria postura de convivencia y sumisión a las estructuras de opresión de la sociedad, y en particular de la religión. Una antropología feminista sería, en líneas generales, una expresión del despertar del otro lado de la humanidad, del lado de la mujer, a las realidades vitales a las cuales estaba alienada. Si en este despertar hay una acentuación no pretende crear una oposición de las cualidades del hombre y las de la mujer, pues no serviría de nada. En una perspectiva dialéctica, el momento de la afirmación de una tesis está siempre relacionado con el momento de una negación en orden a una nueva síntesis, que contiene los dos elementos. Pero lo importante es la nueva síntesis que va a surgir, aunque la impresión sea de oposición de ambas realidades.

Esta cita expresa al menos tres aspectos que merecen ser destacados: a) razones del surgimiento de la antropología feminista, b) metodología de la antropología feminista y c) contenidos de la antropología feminista. La antropología feminista de las autoras surge como respuesta contextual a unas circunstancias socio históricas particulares, signadas por las críticas y movilizaciones de las mujeres para superar las estructuras sistémicas de su opresión. La opresión sistémica de las mujeres es una producción sostenida y conflictiva donde están involucrados todos los ámbitos de la existencia social. Para las autoras, no obstante, una de sus matrices es la antropología. La antropología feminista se formula a partir de la observación, intentos de comprensión y ponderación de las actividades humanas y no de una concepción ideológica previa. A este procedimiento le sigue el intento de sintetizar, en la medida que sea posible, la existencia (socialmente producida) de hombres y mujeres en contextos determinados. Según las autoras este esfuerzo sintético forma parte de su intento por dialectizar su metodología antropológica. Por último, destacan en la antropología feminista de las autoras algunas temáticas: historia y procesos de opresión de las mujeres, crítica de los símbolos religiosos androcéntricos, visibilización y conceptualización de las luchas de las mujeres, las posibles complementaciones entre hombres y mujeres en contextos específicos. Antes de exponer críticamente la perspectiva hermenéutica de las autoras realizaremos algunas observaciones sobre su propuesta antropológica.

Lo primero que puede decirse es que la sensibilidad antropológica de las autoras se inscribe en la tradición moderna del giro o viraje antropológico. Por otro lado, recogen, al intentar replantear la antropología teológica, una preocupación del Concilio Vaticano II (1962-1965), principalmente de la constitución pastoral “Gaudium et Spes” y su sección sobre la dignidad de la persona humana. Ahora bien, las autoras recogen esta preocupación pero no siguen el camino de la “Gaudium et Spes”, sino que, lo cuestionan e intentan superar sus carencias. El camino que siguen puede ser denominado como humanista, haciendo las siguientes clarificaciones. En primer lugar la antropología de las autoras rechaza, como el humanismo, el dualismo alma – cuerpo, pero agrega la especificidad de la vida de las mujeres, sus luchas y problemáticas. Además, las autoras le dan, como el humanismo, un lugar muy importante dentro de su antropología al estudio de la vida humana más que a la metafísica. Por otro lado, el humanismo resalta la centralidad del ser humano dentro de la naturaleza y su vocación de controlador de la naturaleza misma. Las autoras no suscriben plenamente esto último, sin embargo, no

desarrollan una perspectiva diferenciada. Como el humanismo, las autoras reconocen que tomar en cuenta la historicidad del ser humano es un paso fundamental para captar la complejidad y conflictividad de lo humano. Agregan, empero, que la historia de las relaciones humanas esta marcada por la discriminación y dominación de la mujer. Y concluyen que cualquier perspectiva antropológica que no adopte este ingreso está limitada en sus mismos supuestos. Más comprensivamente, la postura antropológica de las autoras puede denominarse humanista porque recoge como preocupación central salvaguardar la "dignidad" del ser humano, y agregan que la dominación masculina es uno de los hechos socio históricos que más atentan contra ésta. Desde la perspectiva antropológica que hemos comentado las autoras pasan a la presentación de su perspectiva hermenéutica. Como veremos, la hermenéutica teológica de Bingemer y Gebara es un despliegue coherente de sus supuestos y desarrollos antropológicos. En el siguiente punto revisaremos brevemente algunos elementos que estimamos sobresalientes de su perspectiva hermenéutica.

6 Hermenéutica

La propuesta hermenéutica de Gebara y Bingemer está fundamentada en tres supuestos básicos. El primero, inmanente al concepto de hermenéutica, es la idea de que a la comprensión deba proponerse un *telos* de autoconocimiento personal. La hermenéutica ya no aspira solamente al restablecimiento de los espacios de comunicación y diálogos efectivos, es decir simplemente colocar un puente entre el intérprete y su interlocutor, atravesando los límites y bloqueos comunicativos.

> Para nosotros, la hermenéutica no tiene que ver solamente con el estudio de un texto antiguo en orden a acercarlo a nosotros. Tiene que ver con nosotros mismos, tiene que ver con la aproximación del espíritu humano a sí mismo, con una conversación franca y sincera que debemos mantener a partir de nuestra experiencia.

Las autoras no nos explican en qué consiste y cómo se efectúa esa conversación y acercamiento a nosotros mismos. Sin embargo, su postura hermenéutica, que según el planteamiento de Claude Geffré tiene un punto de inflexión con Karl Barth, tiene antecedentes y desarrollos importantes en la teoría hermenéutica. Dice Geffré:

> A partir de Karl Barth, la teología es una hermenéutica que se esfuerza por hacer que la palabra de Dios hable a nuestro tiempo. Bultmann, a pesar de que reprocha a Barth lo poco que valora el estudio crítico de los textos, reacciona también

> contra la concepción positivista de la historia, que intentaría llegar a un conocimiento exacto del pasado a la manera de las ciencias exactas. El conocimiento existencial, es decir, un conocimiento interpretativo inseparable de la autointerpretación del sujeto mismo, es el único conocimiento histórico auténtico, en contraste con el conocimiento objetivizante del historicismo.

Geffré denomina esta postura como hermenéutica existencial y señala siguiendo a Gadamer y Pannenberg, que una de sus principales limitaciones es reproducir la escisión kantiana entre el orden de los hechos y el orden del valor. Gebara y Bingemer no advierten esta limitación y continúan con la exposición de su postura hermenéutica.

Inseguridad hermenéutica

El segundo supuesto de la hermenéutica de las autoras está relacionado directamente con su hermenéutica bíblica. Este supuesto puede dividirse en dos declaraciones complementarias: a) una adecuada comprensión de uno o varios textos tiene como condición de posibilidad estudiar el o los contextos donde fue compuesto y, b) la comprensión del texto supone, también, realizar el proceso hermenéutico desde los condicionamientos del lector actual. La frase "desde el hoy del lector y de sus condicionamientos" no supone, de momento, una discontinuidad con el énfasis existencial que hemos señalado anteriormente. La primera declaración tiene un despliegue específico, ligado a una indicación previa referida a la diversidad y conflicto de las interpretaciones, ante el cual las autoras asumen una postura de "inseguridad hermenéutica".

> Al decir esto, se patentiza nuestra intención de crear incertidumbres respecto a nuestras "correctas" interpretaciones, de provocar inseguridades y mostrar que a pesar de todo conocemos poco el "alma" de los textos. Ésta se nos escapa, pertenece a otro clima, a un mundo cultural distinto. Además, el texto revela unos aspectos y oculta otros de la realidad del tiempo y de las personas.

La inseguridad hermenéutica, leída desde el horizonte antropológico que hemos comentado previamente, apunta a la necesidad de superar "interpretaciones canónicas" que sostienen y permiten el desarrollo de la discriminación y la dominación de las mujeres. El ingreso hermenéutico de las autoras se decanta hacia la crítica del tejido simbólico de los textos desde una perspectiva antropológica feminista. Este ingreso hace de los textos, cualquiera que sea su procedencia, canales y bifurcaciones culturales. Los

textos condensan y expresan selectivamente los aspectos socio históricos que grupos determinados consideran fundamentales para la cimentación y desarrollo de identidades nacionales, por ejemplo. La tarea hermenéutica consiste en desentrañar y ponderar esos textos desde criterios de juicio específicos. Los criterios de juicio, en específico su formulación y escogencia socio histórica, deben ligarse con la segunda declaración (la comprensión del texto y los condicionamientos del intérprete) que hemos mencionado antes.

Hermenéutica con deseos críticos y liberadores

El tercer supuesto, que según nuestra interpretación tiene una relación de complementariedad con el primero (hermenéutica existencialista), plantea un *telos* emancipador o liberador. La explicitación de este *telos* está precedida por algunas notas iniciales. La primera de ellas señala un *topos* e inclusive una clave de su programa teológico*:*

> Somos dos mujeres latinoamericanas…mujeres que viven en un continente marcado por la opresión, por el sufrimiento y la muerte diaria de miles de personas, sobre todo niños; continente azotado por el hambre y por la violencia de expresiones diversas. Dos mujeres con historias diferentes, a pesar de los privilegios de la condición de intelectuales, sienten y sufren con las mujeres oprimidas del tercer mundo y con ellas quieren decir una palabra en orden a la liberación… la palabra teológica no es "científica", en el sentido corriente del término, ni está regida por las leyes rígidas…leemos la realidad en que vivimos y, consecuentemente, la Sagrada escritura, la tradición cristiana y la teología producida en el occidente cristiano, desde una postura de repudio de la opresión producida por el sistema capitalista en que vive la mayor parte del pueblo latinoamericano. Esta postura condiciona nuestro "hacer teológico", nuestra lectura bíblica, *convirtiéndola en una lectura a favor de la instauración de la justicia en nuestro continente y en el mundo. Es una lectura comprometida, partidaria de los pobres y de los oprimidos. Nos hemos vuelto cada vez más sensibles al dolor y a la lucha de las mujeres de este continente, particularmente de las más pobres, de las que son de tercera o cuarta categoría en la cruel clasificación del sistema clasista en que vivimos… hemos prestado especial atención a sus problemas, particularmente a su vivencia religiosa y a las preguntas que hace… la lectura que hacemos de la Biblia está afectada por nuestros problemas subjetivo-objetivos y por los problemas de las mujeres pobres con las cuales tenemos la gracia de convivir y a las que tenemos la suerte de conocer… nuestra lectura bíblico-teológica quiere abrir espacios en la sociedad y en las iglesias para que las diferentes vivencias religiosas de las mujeres puedan expresarse a partir de lo que ellas de hecho experimentan e intuyen.*

El *topos,* adelantado por Gebara en *A Mulher faz Teologia* son las experiencias de las mujeres. Ahora se agregan, sin embargo, nuevos elementos. En primer lugar las autoras ligan esas experiencias con dos dimensiones de la realidad: la producción de discursos ideológicos acerca de lo que son y deben ser las mujeres (antropología androcéntrica) y con la producción de empobrecimientos sistémicos ligados al capitalismo dependiente latinoamericano. Aunque las autoras no relacionan capitalismo y androcéntrismo, si posicionan su perspectiva hermenéutica a partir de una concepción englobante de la realidad.

El capitalismo dependiente latinoamericano constituye, para las autoras, una variante indispensable para comprender y pensar la realidad latinoamericana. Sin embargo, la crítica y lucha contra el capitalismo no agota, a juicio de Gebara y Bingemer, las tramas de discriminación y dominación de las sociedades latinoamericanas. El lugar hermenéutico y epistémico de las autoras condensa y expresa, además, una postura ética de repudio ante las condiciones de empobrecimiento y precariedad que son desplegadas entre otros factores por el encuentro de discriminaciones económicas y de sexo-género. Esta postura de repudio no es propiedad de las autoras, sino que, ellas se ubican de manera intencional como parte de una sensibilidad cultural que estiman referencial, aunque no infalible.

El *telos* emancipador posee, igualmente, dos referentes. De manera general las autoras indican que su hermenéutica y quehacer teológico desean contribuir a la instauración de relaciones de justicia y responsabilidad en América Latina y el mundo. Siempre de manera general nos informan de su deseo de favorecer a los pobres y oprimidos desde su teología. Si se despliegan estas dos indicaciones generales, que constituyen el primer referente, tenemos que el quehacer teológico de las autoras desea formar parte de la producción social de tramas liberadoras en América Latina. Este despliegue se ubica en el campo de la política, es decir, aspira a la construcción de comunidad humana. Lo cual supone un proyecto político o la articulación de ellos, con el propósito de darle carácter y sentido a la existencia personal y social. Esto implica, desde luego, choques de fuerza y capacidad de movilización y empatía para convocar hacia esos proyectos el conjunto de los sectores sociales. Las autoras desean que su quehacer teológico forme parte del esfuerzo y proceso de construir una o varias comunidades en América Latina.

El segundo referente señala un ingreso específico y un campo preciso de trabajo pastoral. La vida de las mujeres es el espacio (delimitación de lo real social) donde se gesta el quehacer teológico de las mujeres. Pero la vida de esas mujeres es considerada (perspectiva teórica) en el conjunto de sus relaciones sociales, por un lado, empobrecida (juicio ético – empírico) y por otro lado, con capacidad de superar y constituirse, en cuanto mujeres, capaces de expresar y significar sus propias existencias (proyecto político). El acompañamiento de estos procesos y sus distintas problemáticas constituye el espacio de acción pastoral desde donde surge la hermenéutica de las autoras.

En dos textos posteriores Gebara señala otras indicaciones hermenéuticas que conviene comentar. La primera indicación trata de una propuesta de la autora con respecto a la teología moral: el cuerpo debe ser el nuevo punto de partida de toda reflexión moral. Este punto de partida tiene, en mi opinión, importancia hermenéutica. Desde ya conviene decir que esta "hermenéutica corporal o desde la corporalidad" es un despliegue de lo que autora denomina antropología unitaria e igualitaria. La propuesta de Gebara con respecto al lugar y valor del cuerpo en el quehacer teológico consta de dos partes. En primer lugar la centralidad del cuerpo es, entre otras cosas, producto de la influencia de los escritos de Rubem Alves en algunas mujeres que han seguido el camino que él ha trazado. Esta referencia no tiene ningún desarrollo. Los escritos de Alves, creemos, pueden constituir un punto de inflexión en la reflexión del cuerpo, en especial del cuerpo de las mujeres, sin embargo, es polemizable que constituyan el punto de inicio. La segunda parte de esta hermenéutica desde el cuerpo contiene una diferenciación entre cuerpo individual y cuerpo social. El cuerpo individual es el cuerpo de hombres y mujeres específicos, que vistos desde una antropología igualitaria, dejan de imaginarse jerárquicamente, sin que esto signifique la invisibilización de las diferencias. El cuerpo social es un concepto que pretende superar los bloqueos teológicos y políticos que impiden la emergencia y autosignificación de la multiplicidad de los cuerpos. Gebara desea realizar una crítica del monocentrismo cultural y religioso a partir de una consideración empírica: existen cuerpos culturales negros, indígenas, asiáticos y "otros grupos étnicos que manifiestan su propia originalidad a partir de su cuerpo". Cuerpo individual y cuerpo social remiten en última instancia a la variedad de posibilidades hermenéuticas. La tarea hermenéutica deviene de esta forma policéntrica y, en principio, todas las hermenéuticas poseen el mismo valor o, más precisamente, tienen referencia a múltiples sistemas de valoración. Esto desplaza, por ejemplo, la preponderancia de las

iglesias y sus oficiales profesionales, que en la práctica se constituyen depositarios del misterio de la revelación. Anuncia, por otro lado, posibilidades de diálogo entre sistemas hermenéuticos distintos.

Estos conceptos anuncian, además, un criterio de juicio del quehacer hermenéutico y teológico: la posibilidad de la existencia de los cuerpos concretos. No puede existir hermenéutica sin la existencia real de las personas o de grupos de personas. La condición de posibilidad de la hermenéutica no es la existencia de textos u horizontes intelectivos que permitan su interpretación. La condición de posibilidad del quehacer hermenéutico y teológico es la existencia del ser humano real y vivo. La hermenéutica desde la corporalidad de Gebara es una hermenéutica de las condiciones de posibilidad de todo quehacer: la existencia humana policéntrica y la existencia del planeta.

> Mi opción es a favor del cuerpo: el cuerpo humano, el cuerpo vivo, el centro de todas las relaciones; el cuerpo del que parten todos los problemas y en el que tienden a converger todas las soluciones… partir del cuerpo es partir de la primera realidad que somos y conocemos. *Es afirmar y reconocer su maravilla, admitiendo al mismo tiempo la imposibilidad de cualquier cosa sin él.* El cuerpo es punto de referencia tanto para quienes lo desprecian como para quienes lo exaltan, tanto para quienes lo oprimen como para quienes lo respetan.

La otra indicación hermenéutica, en realidad creemos que es un esfuerzo de síntesis por parte de la autora, es un intento de relacionar el quehacer hermenéutico y una teoría de género.

2.7 Hermenéutica desde el género

En este apartado nos interesa presentar elementos del concepto de género que utiliza Gebara. Iniciemos con las palabras de la autora:

> "Género" significa una construcción social, un modo de estar en el mundo, un modo de ser educado o educada y un modo de ser percibido o percibida que condiciona el ser y el obrar de cada individuo… la relación de género ha sido y sigue siendo la construcción de unos sujetos históricos sometidos a otros sujetos, no sólo en virtud de su clase social, sino por una construcción sociocultural de las relaciones entre hombres y mujeres, entre masculino y femenino. De este modo, la sexualidad está determinada culturalmente a partir de las relaciones de poder… el género no sólo tiene que ver con lo masculino y lo femenino, sino con los elementos que intervienen en esas relaciones, elementos que suponen el sexo biológico, pero que van más allá. En este sentido, hablar desde el género

> significa, entre otras cosas, hablar desde un modo particular de ser en el mundo, fundado, por un lado, en la condición biológica de nuestro ser y, por otro, en la condición que va más allá de lo biológico porque consiste precisamente en un hecho cultural, histórico, social, ideológico y religioso. En este sentido, hablar de género es también hablar en plural, teniendo a la vista la pluralidad de lo humano… hablar de género no es lo mismo que hablar simplemente de sexo. Las cuestiones relativas al género son más amplias que las relacionadas con la consideración de la genitalidad de un individuo, aunque esta genitalidad, a primera vista, parezca determinante. De ahí la importancia de esta mediación hermenéutica cuando se reflexiona sobre determinados aspectos concretos de la historia humana.

Género, en el pensamiento de Gebara, hace referencia a relaciones e intercambios asimétricos de poder. Apunta, entonces, la existencia de culturas de violencia, es decir, de discriminación y exclusión. La discriminación y exclusión de género (distinción socialmente producida y distribuida, elaborada a partir, en primer lugar, de consideraciones biológicas) ha llevado a las mujeres a identificarse con esta dominación reduciendo sus capacidades de autonomía y autoestima personal y social que por ello, condicionadas y distorsionadas, por necesidades de adaptación a espacios simbólicos e institucionales de sometimiento. En segundo término, con género Gebara introduce una segunda indicación. La discriminación y exclusión ligada al género ha impedido que las instituciones culturales (las iglesias lo son) asuman la feminidad, excepto en sus construcciones exteriores y degradadas. La sociedad organizada en torno a la manipulación “de la mujer” y las relaciones mercantiles sacraliza estos bloqueos intensificando la propuesta de la mujer – muñeca u objeto, un símbolo del consumo y la degradación humana, y ligándola, en cuanto mujer, al campo del hogar, la crianza y las diversiones (espacios privados) La mujer en los espacios públicos burgueses o animados por lógicas de cristiandad patriarcal debe comportarse o como objeto sexual o como una distorsión de lo masculino o el varón (calculadora, cruel) y, en los mercados laborales masivos, como un trabajador pasivo y peor remunerado.

Desde el punto de vista de la sensibilidad cultural, el sometimiento de las mujeres y de lo femenino (que inicia con la imposibilidad de “las mujeres” de decirse y auto producirse desde sí mismas y con otros; por ejemplo en lo referente a lo que quiere decir y puede ser mujer) ha prolongado la focalización genital de las relaciones entre los géneros. Para América Latina, como lo apunta Gebara, la focalización genital implica reproducir y estimular una moral religiosa católica centrada en el sexo culpable y que identifica al cuerpo como demonio y pecado. En estas condiciones, genitalización,

pecado, sexo reproductivo y ausencia de gratificación erótica constituyen factores de una cultura libinal que debe ligarse con discriminación y exclusión con matriz de género y con consumismo compulsivo. Esta cultura libidinal destructiva en la generalizada brutalidad de la vida cotidiana, donde está presente con preponderancia una sensibilidad de acoso genital y en la violencia familiar en la que la dominación (de una forma) adulta y masculina arremete y empobrece material y subjetivamente a niños, mujeres, jóvenes y ancianos.

El fenómeno de represión libidinal, históricamente ligado a la reproducción de una cultura de la escasez y la infelicidad, adquiere, sin referirnos a cualquier otra particularidad sociohistórica, un énfasis particular y caracteres sobrerepresivos en la década de los sesenta del siglo XX. La producción y distribución masivas de anticonceptivos, entre algunos grupos de mujeres, torna posible por primera vez, la posibilidad de relaciones sexuales, y con ello humanas, enteramente distintas de la función reproductora y de su proyección. Tener hijos o no tenerlos se hace, masivamente y en especial para las mujeres, el resultado de una práctica de la libertad que no es mecánica sino el resultado de prácticas y procesos de liberación (teoría género). La mediación de género no constituye un referente descriptivo de la vida de las mujeres, sino explicativo y, por ello, un forma de producirse y autoproducirse en contextos específicos. Siempre desde el punto de vista conceptual (no de realidades sino posibilidades), el sexo asumido no como necesidad reproductiva sino como una posibilidad también reproductiva, abre el paso a unas relaciones humanas y sexualidad, más libre y que puede ser orientada, como indica Foucault, al cuidado de sí mismo, de la integración personal y de la autoestima, y con ello la transformación de uno o varios tejidos y relaciones sociales y del carácter del poder en las relaciones personales y sociales.

El horizonte anterior – la sociedad erótica marcusiana en donde el trabajo puede tornarse juego- desde donde hemos leído la propuesta de lectura o mediación de género de Gebara, es, desde luego, revolucionaria y las dinámicas y valores absolutos (fe antropológica) que dominan las sensibilidades predominantes se orientan totalitariamente hacia su bloqueo y destrucción.

Teoría o mediación hermenéutica de género constituyen un criterio de ingreso crítico a lo real social latinoamericano. Este criterio le permite Gebara relacionar la vida de las mujeres, la economía, la política y las posibilidades de transformar desde una espiritualidad liberadora las condiciones de discriminación y exclusión producidas por

distinciones de género. El concepto género utilizado por Gebara es amplio, empero no tanto para resultar inútil. La discriminación y exclusión en razón de la construcción social de identificaciones a partir del género se relaciona complejamente con todos los ámbitos de la realidad.

Gebara vive un desarrollo que, en nuestra presentación, inicia en *A Mulher faz teologia* un texto todavía descriptivo hasta *El rostro oculto del mal* un texto explicativo, que presenta una teoría teológica crítica. En medio de estos y otros textos, se encuentra *Intuiciones ecofeministas,* texto que condensa y expresa sus preocupaciones metodológicas, antropológicas, hermenéuticas y feministas. En este texto añade a la relación entre dominación y destrucción patriarcal de la vida social, la destrucción de toda la vida natural. A continuación realizaremos una exposición crítica de los planteamientos epistemológicos de Gebara en ese libro.

8 Perspectiva ecofeminista

El ecofeminismo es un movimiento reciente al interior del cual dialogan corrientes diversas. No nos detendremos aquí en cuestiones históricas o tendencias específicas del ecofeminismo, sea este estadounidense, europeo o latinoamericano. En el transcurso de nuestra exposición sobre la perspectiva ecofeminista de Gebara haremos referencia a autoras y tendencias que influencian a la brasileña.

2.9. Premisas centrales de la perspectiva ecofeminista

Uno de los deseos que anima la perspectiva ecofeminista de Gebara es apuntar y criticar la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro de las estructuras jerárquicas y patriarcales. Desde el punto de vista cosmológico y antropológico el ecofemenismo realiza una crítica de la dualidad humanidad – naturaleza y, más específicamente, entre cultura y naturaleza.

> La separación entre naturaleza y cultura se torna una clave interpretativa importante para la civilización occidental, manifestándose no sólo a través de la separación entre las llamadas ciencias humanas y las ciencias exactas, sino en el orden mismo de la organización política. Algunos grupos humanos fueron

> denominados primitivos y “clasificados” como más próximos a la naturaleza, y por lo tanto inferiores. Esto justificó diferentes formas de dominación sobre la tierra y sobre diferentes grupos humanos. Negros, indígenas y mujeres eran parte de la naturaleza y por eso se justificaba su sumisión al orden de la cultura.

El ecofemenismo resulta así una teoría explicativa de las discriminaciones y exclusiones sociales y políticas. Esta teoría despliega consecuencias epistemológicas. Le prestaremos especial atención a estas consecuencias. El ecofeminismo desea incorporar saberes que, producto de la escisión entre conocimiento científico y no científico, no son tomados en cuenta como la poesía, las pasiones, la música, etc. El ecofemenismo reivindica de manera particular el valor de la experiencia como lugar epistémico. La relación entre conocimiento y vida cotidiana posee valor político y organizativo.

> Se trata [la cuestión de lo cotidiano y epistemología] de una metodología del conocimiento que tiene como finalidad descomplicar las palabras, desnudarlas del ropaje que dificulta el acceso a ellas. Se trata de devolver al común de las personas aquello que forma parte de su vida, pero que de algún modo les fue quitado por el exceso de elitismo científico presente en nuestra sociedad. Se trata finalmente de democratizar el conocimiento, entregando a las personas el poder de conocer los mecanismos de su conocimiento a partir de su propia experiencia.

Debemos precisar que esta posición epistemológica está antecedida por una toma de postura ética o humana. La gestación de la teoría ecofeminista debe asociarse con la toma de conciencia personal y social de que la situación de empobrecimiento y destrucción tiene causas concretas y materiales.

Desde el punto de vista epistemológico un elemento central del ecofeminismo es la centralidad de las preguntas y experiencias de las mujeres, ya que se considera que éstas afectan las interrogantes planteadas hasta la forma en que se reportan los resultados: se cuestionan las preguntas, y se hacen preguntas “nuevas”, la forma en que se hace y el referente axiológico y antropológico implícito en las preguntas. Todo ello incluye una crítica a lo que Gebara denomina “epistemología patriarcal”. Esta crítica incluye el reconocimiento de la multiplicidad de experiencias de las mujeres y la consideración de esas experiencias como susceptibles de replantear la forma en que se construye conocimiento. Además, en acuerdo con Gebara, deben incorporarse otras variables como clase, raza, etnia, para identificar y profundizar en las diferencias según el origen y contexto social de las personas. Siempre en el nivel epistemológico el ecofeminismo convoca al investigador o investigadora a recusar de la falsa objetividad y distancia ante “el objeto de estudio”. La perspectiva ecofeminista parte del supuesto de

que la raza, la clase social, el contexto cultural, el género y las creencias generales de la investigadora están presentes a la hora de realizar el trabajo (en este caso teológico) y por tanto parte de sus intereses particulares y visión de mundo. No entendemos que aporte específico ofrece "el ecofeminismo" a la sociología del conocimiento o, más atrás en la historia, a la teoría del conocimiento de Kant. Lo que queremos indicar es que el ecofeminismo, presentado por Gebara, retoma y es parte de la reflexión epistemológica occidental. Al menos en lo que respecta a la relación entre sujeto y objeto de conocimiento.

El ecofeminismo de Gebara cuestiona, por ser parte de "epistemología patriarcal", los conceptos que se pretenden universales, las nociones de progreso, a la ciencia occidental, a una historia lineal y definitivamente a racionalidades legitimadoras de discriminaciones y exclusiones. En esta perspectiva ecofeminista se retiene la noción de género pero como parte de un horizonte teórico y categorial mucho más amplio. Según Craig Owens, la corriente ecofeminista se acerca más a los posmodernistas que a otras corrientes teóricas feministas, en el tanto que ambos critican la ciencia masculina, racional, el poder que está implícito en sus prácticas y construcción de conocimiento, los valores que los acompaña y las conclusiones que promueven. La indicación de Owens no creemos que sea adecuada ya que relaciona la epistemología ecofeminista con desinterés por la diversidad histórica y cultural de las mujeres, y por generalizar para todas las mujeres lo que únicamente funciona para algunas. Esto, como hemos visto, no es aplicable a la postura de Gebara. En lo que sí acierta Owens es en señalar el talante o espiritualidad crítica del ecofeminismo ante los discursos totalizadores como estrategia para desplegar la diversidad discursiva. La cuestión de la diversidad discursiva está ligada a un tema central en la perspectiva de la autora: la multiplicidad identitaria y sus posibles articulaciones.

El desarrollo de este tema plantea una nueva indicación epistemológica. Según Gebara el conocimiento o teoría teológica debe definirse de nuestras propias experiencias y exigencias, es decir, debemos realizar un proceso de "selección teórica y afectiva" donde se asuman aquellas indicaciones y perspectivas que contribuyan a nuestras propias luchas y dejar de lado las que no nos sean útiles. De esta forma se deben tomar de la filosofía, la sociología, la literatura, el psicoanálisis, etc., aquellos aspectos que son de utilidad para señalar la relación entre dominación y destrucción de la tierra y discriminación y exclusión de las mujeres. Este planteamiento pragmático-político remite

a una frase de Nancy Fraser: “todo mi bien de donde quiera que lo encuentre”. Se trata, también, de un eclecticismo epistemológico. La postura pragmático-política indudablemente remite a la necesidad de contar con criterios elaborados acerca de qué es “el propio bien”. Como hemos visto anteriormente Gebara posee esos criterios.

En Gebara aparece, implícitamente, un replanteamiento de la idea del sujeto a partir de la muerte del sujeto de la modernidad patriarcal o la reconstrucción de éste. La autora plantea, a nuestro juicio, la necesidad de reconceptuar el perfil genérico masculino en tanto desmitificación de lo que ella denomina el sujeto masculino del modelo aristotélico – tomista. Su propuesta es realizar un traslado epistémico que dé preponderancia a discursos y construcciones simbólicas anti-patriarcales.

El “ambiente de gestación” de la perspectiva ecofeminista de Gebara coincide con el imaginario de la fragmentación de la razón, en la que los contenidos contingentes y socio históricos, subsumidos muchas veces por el formalismo, y el *a priori*, ganan un nuevo *status.* En ese ambiente, la razón se presenta finita y situada, yendo en una dirección contraria a la mayor parte del pensamiento occidental, en cuanto apología de lo atemporal, lo necesario y lo universal. Sobre todo con lo que tiene que ver con lo absoluto y con el fundamento último, entran en el “escenario epistémico significativo” diferentes cosmovisiones y la razón no consigue ejercer más un papel unificador, tornándose un campo abierto para nuevos enfrentamientos y para la dificultad de las posibles articulaciones entre racionalidades. El pluralismo de las múltiples razones substituye a la razón totalizante. Desde luego esto ocurre por la mediación de una lucha política y social, por acumulación de fuerza y enfrentamientos diversos.

10 Cierre Integrativo

En este cierre integrativo queremos ofrecer una ubicación general y comprensiva del pensamiento metodológico de Gebara. Hemos visto que la teóloga inicia con un acercamiento descriptivo de la vida de las mujeres de Recife, posteriormente incorpora una crítica antropológica (que incluye un replanteamiento) y una perspectiva hermenéutica. Estos dos elementos le permiten a la autora esbozar una teoría o metodología teológica que incorpora explicativa y críticamente la vida de las mujeres como lugar teológico. Posteriormente, incorpora a su metodología teología una teoría o mediación de género, lo que constituye, en su proceso de elaboración teológica, una

culminación parcial de su búsqueda epistémica. Otra culminación parcial la constituye su diálogo con una perspectiva ecofeminista. La perspectiva ecofeminista de Gebara ha sido denominada por Alicia Puleo como “ecofeminismo espiritualista del tercer mundo”. Según Puleo, este ecofeminismo se caracteriza por: a) por caracterizarse por las mujeres pobres, b) su defensa de los indígenas, c) su crítica antropológica y d) que promueve la interdependencia. La caracterización de Puleo es parcialmente adecuada. No entendemos, sin embargo, las razones por las que nombra como espiritualista el ecofeminismo de Gebara. Espiritualismo remite, entre otras, a la escisión espíritu – materia, práctica política – experiencia de fe, potencialidades femeninas – potencialidades masculinas. Desde otro acercamiento, “espiritualismo” puede remitir a una espiritualidad sin referentes sociohistóricos y, por lo tanto, distorsionada y distorsionante. La perspectiva ecofeminista de Gebara sí es portadora de una espiritualidad pero esto está muy lejos de la caracterización de Puleo.

La perspectiva ecofeminista es una teoría crítica de las fuentes y formas metodológicas y discursivas de las teologías. Más ampliamente, esta perspectiva constituye una crítica de las formas de construir y distribuir socialmente bienes materiales, organizaciones políticas y espacios socio simbólicos. Su criterio de juicio fundamental (sin que el ecofeminismo constituya una teoría axiológica) es la posibilidad de que la naturaleza y humanidad (que forman parte de un organismo interdependiente) puedan coexistir sin que esto suponga la destrucción de ninguno. Por otro lado, el ecofeminismo en Gebara rebasa las tensión, que puede devenir dicotómica y abstracta, entre mujer – varón – naturaleza e incorpora elementos teóricos que le permiten observar variantes de clase, etnia, sexualidad, entre otras. Esto enriquece y dinamiza políticamente su análisis y le brinda la posibilidad de constituirse como espacio de intercambio y reconocimiento entre posturas y movimientos diversos.

3. Conclusión

En este capítulo hemos intentado reconstruir los procesos metodológicos y horizontes intelectivos básicos desde los que Segundo y Gebara gestan sus modelos de Dios. El método teológico, desde luego, no es, se hace constantemente. Por eso esta palabra conclusiva es una palabra en camino.

Queremos integrar, esperamos integralmente, las perspectivas de Segundo y Gebara, a partir de tres conceptos: crítica del mundo fetichizado (discernimiento y crítica de los espíritus de este mundo), transdisciplinariedad y complejidad.

3.1 Crítica del mundo fetichizado

El método teológico de Segundo y Gebara constituye un intento de crítica de la fetichización del mundo. Esta crítica hace integrar las prácticas y discursos religiosos en el conjunto de la existencia humana. Como segundo paso desea constatar las interrelaciones entre práctica religiosa (la cual incluye la teología) y distintas formas de discriminación-dominación. Es decir, parte de la existencia concreta para explicar la aparición de las imágenes de un mundo religioso. La última instancia de la crítica consiste en visibilizar el proceso mediante el cual una vez creadas sociohistóricamente algunas formas de existencia social, política, económica y cultural aparecen como exteriores al propio trabajo y cuerpo humano. Exteriores hace referencia a que las creaciones humanas parecen tener una vida independiente, y no la vida que los seres humanos proyectan en ellas. Esta escisión hace que el ser humano pierda libertad y finalmente su propia vida. En el caso específico de la práctica religiosa la crítica trata de la sacralización del poder de unos humanos sobre otros (en virtud de la división social del trabajo, de luchas geopolíticas, de discriminación por sexo-género) o de los seres humanos sobre la naturaleza. La crítica del mundo fetichizado en Segundo y Gebara es una crítica de los productos sociales en cuanto estos intentan someter al ser humano y un anuncio de “una trascendentalidad más allá de cualquier factibilidad humana”. La crítica del mundo fetichizado es, a la misma vez, la crítica del mundo fragmentado y escindido. De ahí que resulte necesario, a nivel epistémico, una postura que procure la superación de esa visión fragmentada.

3.2 Transdisciplinariedad

La noción de transdisciplinariedad se gesta y desarrolla a partir de una relación tensional (no de oposición) con los conceptos, y prácticas derivadas de ellos, de

multidisciplinariedad e interdisciplinariedad. La multidisciplinariedad trata de una aproximación a un tema u objeto de conocimiento común para analizarlo desde las lógicas propias de cada disciplina. La acumulación de información crea así una mayor profundidad en el propio campo, un plus que de otra manera no se obtendría. En el caso de la interdisciplinariedad esta consiste en la transferencia de métodos y horizontes intelectivos de una disciplina específica a otra, lo que podría generar desarrollo cognitivo y epistémico para las disciplinas. Sin embargo ambas estrategias no significan aún, cree Nicolescu, una aproximación epistemológica diferente que refleje una nueva comprensión de la realidad. Para que esto suceda es necesario admitir la carencialidad inherente (teoría del conocimiento) a toda disciplina (hecho por el cual se busca el auxilio de disciplinas alternas para que aporten otros acercamientos – multidisciplinariedad – o se toma prestado de algún procedimiento metodológico u horizonte intelectivo de un campo para aplicarlo al propio –interdisciplinariedad), sino reconocer que la misma existencia y el conocimiento están sometidas a un constante cambio, irreductibles a los postulados apodícticos que han caracterizado a los desarrollos epistémicos de muchas ciencias contemporáneas. El conocimiento es por siempre abierto, y por ello desde luego busca su integración con otros horizontes intelectivos, lo que constantemente subvierte la estabilidad de las propias disciplinas.

Metodológicamente esta perspectiva, nueva para Nicolescu, se ha organizado en la propuesta de la transdisciplinariedad. El prefijo “trans” indica el lugar y objeto de este desarrollo que se da entre las fronteras disciplinarias y más allá de toda disciplina. Creemos que, la diferencia fundamental con los métodos antes descritos es que supone la existencia de una realidad que es gestada por la interrelación de los varios niveles que la constituyen. Dicho en breve, lo transdisciplinar acepta que el espacio entre y más allá de las disciplinas está preñado de posibilidades – bien puede ser que a la larga el acercamiento a ese espacio se constituya en disciplina – y densidad. Esta presencia supone la existencia de una realidad multidimensional y la teoría sistémica de la complejidad.

Tanto Segundo como Gebara, quienes no utilizan el concepto de transdisciplinariedad, trabajan a partir de la tesis básica de que lo real social siempre está en movimiento y que todo acercamiento representa sólo una postura parcial y limitada, lo que no implica un juicio de valor sino una indicación. El proyecto de liberación de la teología y la perspectiva ecofeminista no son composiciones disciplinarias estáticas,

sino métodos (caminos) en movimiento. Cada contexto y problemática particular problematiza el desarrollo del horizonte intelectivo. El punto de gestación de los métodos de Segundo y Gebara lo constituye la pregunta; el reposicionamiento del teólogo y la teóloga ante la reserva de sentido que guarda siempre lo real social. Las disciplinas son parte del camino y no el camino mismo.

3.3 Complejidad

La cuestión de la complejidad o el pensamiento complejo debe combinar el dato histórico-teologal y el dato conceptual. La complejidad como dato histórico-teologal hace referencia a la realidad de discriminación y dominación padecida-soportada en América Latina. Lo real social es complejo en virtud de que su misma fragmentación (empobrecidos-empobrecedores, empobrecedores-empobrecidos, capas medias apáticas) complejiza el quehacer teológico: lo confronta con la tensión de su cinismo y su capacidad crítica y constructiva. El pensamiento se vuelve complejo, en América Latina, cuando se piensa desde y frente a la lucha-fiesta-duelo que supone la existencia cotidiana. La complejidad como dato conceptual es un despliegue del concepto de transdisciplinariedad. La teoría de la complejidad incorpora a la teología la sensación de "inseguridad hermenéutica" y "delimitación y limitación ideológica". Tanto Gebara (inseguridad hermenéutica) como Segundo (delimitación y limitación ideológica) elaboran el camino de su quehacer teológico a partir de la premisa de la limitación y posibilidades creativas de todo horizonte intelectivo. Aunque no utilizan el concepto de complejidad.

El método teológico de Segundo y Gebara contiene, de manera diferenciada y con acentos en problemáticas distintas, una crítica del mundo fetichizado, una perspectiva transdisciplinar y una perspectiva compleja (en las dos acepciones que hemos sugerido) del quehacer teológico.

CAPITULO 2

Juan Luis Segundo e Ivone Gebara: Bifurcaciones en la crítica del modelo de Dios de la cultura occidental

En este capítulo procuramos explicitar los modelos de Dios en las teologías de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara. El primer apartado de este capítulo introduce la discusión y crítica del concepto-valor de Dios occidental en sus teologías. La presentación crítica que realizamos en este apartado pretende introducir los elementos centrales de la teo-logía de Segundo y Gebara. A la vez, permite observar el tránsito del capítulo 1 (acercamiento metodológico y conceptual) hasta la tematización de un aspecto teológico. Lo que muestra este capítulo es cómo la metodología y conceptos que hemos presentado en el capítulo 1 se despliegan e integran en la formulación de uno o unos discursos sobre Dios.

En el segundo apartado del capítulo se realiza una presentación crítica del modelo de Dios de Gebara. Realizamos esto a partir de la presentación y crítica de tres mediaciones que consideramos fundamentales en la gestación y desarrollo de su modelo de Dios. Seguidamente exponemos la clave trinitaria de su teo-logía. Finalmente ofrecemos un cierre integrativo

En el tercer apartado del capítulo realizamos una presentación crítica del modelo de Dios de Segundo. Hemos seguido, en este caso, en el mismo procedimiento expositivo que en el caso anterior: presentación crítica de tres mediaciones, clave trinitaria y cierre integrativo.

Como cierre viene una conclusión al capítulo en la que señalamos los elementos, que a nuestro juicio, son fundamentales en los modelos de Dios de cada uno de los autores.

1. La crítica del Dios de la cultura occidental: Nombrar a Dios desde América Latina

Discutir un asunto tan amplio como el de "crítica del Dios occidental", requiere, si se desea una adecuada comunicación, precisar algunos de los criterios de ingreso o posiciones iniciales desde las que se ingresa al campo temático. Desde este requerimiento, y dicho sumariamente, se asume que:

a) Lo "occidental" en los discursos de las teologías de Segundo y Gebara designa procesos epistemológico – políticos, culturales, económicos y, si se quiere, un *ethos.* Es decir, una comprensión global de la existencia y de sus condiciones de posibilidad. Implica, por tanto, opciones, procedimientos y concesiones determinadas. Se puede decir, que lo "occidental" puede ser determinado como una matriz productora de significados y prácticas diferenciadoras; implica, entonces, mentalidades, prácticas e instituciones sociales y, en fin, la caracterización de lo humano y no humano. La expresión "matriz productora de significados y prácticas sociales" es, en primer lugar, indicativa y no contiene una valoración acerca del carácter de estos significados y

prácticas sociales. En segundo lugar, y visto desde Segundo y Gebara, el concepto de *ethos* o matriz productora de significados y prácticas sociales forma parte de un discurso axiológico. Lo occidental designa una práctica que debe ser superada por su carácter precario o nocivo. El momento de esta superación consiste en el reposicionamiento teórico y político frente a los problemas humanos. Ya sea que se mire como "liberación de la teología" o como "eco-feminista" el horizonte común de los proyectos de Segundo y Gebara es la superación de una práctica teórica y discursiva conceptuada como occidental.

b) El tema (que en realidad debe ser entendido como una actitud o sensibilidad político cultural) de la "crítica del Dios occidental" está atravesada, en sus teologías, por tres críticas que se interpenetran.

1) La ubicuidad (referida a contextos socio-históricos) del discurso sobre Dios, es decir, la relaciones entre lugar de teologización, teólogo/a y lo teologizado. La tesis central, creemos, es la siguiente: una adecuada teo-logía debe partir de la explicitación del contexto o lugar de su enunciación. Este paso metodológico implica la consideración y ponderación del contexto del teólogo/a como parte determinante de su discurso teológico. El teólogo/a, su especificidad histórico social (mujer, varón, campesino, obrero, profesional de la teología) y su asimilación de su propio contexto influyen de manera definitiva en el –enunciado- discurso sobre Dios. La teo-logía deviene entonces en uno o varios procesos de contextuación. Dios, en el campo de la teología constructiva, no es un dato objetivo desde el que se puedan construir otras áreas de la teología, sino, una polémica y, si quiere, una disputa hermenéutica.

La discusión fe – ateísmo se desplaza como una problemática "de poca importancia Latinoamericana", y se sentencia, esto es mucho más claro en Segundo, que "el problema de América Latina no es la increencia sino la creencia mistificada". Así lo señala Segundo:

> Nuestra reflexión comienza interesándose más en la antítesis – aparentemente fuera de moda – *fe-idolatría* que en la – aparentemente actual – *fe-ateísmo.* Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece la más radical, fe-idolatría, quien se profesa cristiano puede ocupar cualquiera de las dos posiciones, así como el que se profesa ateo. En otras palabras, creemos que divide más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decir luego si algo real corresponde o no a esa imagen.

El argumento debe ser desarrollado, en buena medida por su carácter circular: lo radical es fe-idolatría por eso es importante tematizar esta antítesis. Si se hace la pregunta sobre la procedencia del carácter radical de esta antítesis se nos dirá que su radicalidad le viene de su importancia. Y se pregunta por su importancia se nos dirá que es importante por su radicalidad. En todo caso la cita expresa el desplazamiento que hemos indicado previamente. Gebara, por su parte, también realiza este desplazamiento. Sin embargo, no utiliza idolatría como concepto para describir la mistificación de la creencia. En relación a la idea del cuerpo de Dios la teóloga brasileña hace la siguiente afirmación:

> Particularmente del año mil en adelante, durante la edad media, la tradición cristiana consideró a la "hostia", a la eucaristía, como cuerpo de Dios… la teología tradicional desarrolla una sacralización del pan eucarístico como cuerpo de Dios. … ese pan… se torno un pan espiritualizado. De tal manera, que este cuerpo de Dios empieza a ser considerado un cuerpo totalmente diferente, un cuerpo "divinizado" y, por supuesto, contrario u opuesto a nuestros cuerpos. La institución patriarcal plantea una imagen masculina del cuerpo de Dios como principio organizador de la iglesia. *Hubo un desvío del sentido original del símbolo del pan compartido en la tradición de Jesús.*

Se puede observar que el planteamiento de Gebara está inserto, en ese texto, en la problemática de la falsación de un supuesto sentido original. En el libro citado uno de los proyectos de la autora es la "deconstrucción teórica de la noción patriarcal del cuerpo de Dios", sin embargo, este proyecto se realiza a partir de la diferenciación entre sentido original de la idea y desviación patriarcal. La tarea de la teología no consiste en demostrar la cognoscibilidad de los postulados teológicos sino en desentrañar su sentido original (¿verdadero?) y en demostrar cómo, quiénes y por qué razones falsean el sentido original. Inicialmente podemos decir que este desplazamiento privilegia el "estar de Dios" ante el "ser de Dios"; es decir, la historia frente a la sustancia. Pero esto no sería correcto. El desplazamiento de la antítesis fe-ateísmo a fe-idolatría pretende fundamentar una teología sobre el modo de ser de Dios. Igualmente, una teología sobre las comprensiones originarias sobre el modo de ser de Dios. De ahí que los modelos de Dios de Segundo y Gebara desean establecer inductivamente, aunque existan divergencias evidentes en sus planteamientos, una adecuada (el presupuesto es que puede existir) comprensión del ser de Dios. Gebara finalmente, como veremos más adelante, se alejará de este proyecto.

En relación con este primer punto aparece la cuestión de ¿cómo hablar de Dios desde condiciones de empobrecimiento y resistencia? Esta pregunta no desplaza la preocupación de encontrar – nombrar al Dios verdadero, pero acentúa sus despliegues histórico sociales. Más comprensivamente: esta primera crítica se ocupa de descentrar el discurso teo-lógico, desde las problemáticas (centrales) del "hombre europeo" hasta las problemáticas "latinoamericanas". Esta indicación es esquemática y por lo tanto debe ser desarrollada. En su desarrollo puede entenderse cómo la acentuación y posicionamiento de América Latina como lugar teofánico. Al interior de este proyecto, como hemos visto en el capítulo I, cada teólogo señala y opta por enfrentar problemáticas específicas y por ofrecer respuestas desde espacios distintos. Por último, la frase "problemáticas latinomericanas" en el marco de la crítica del Dios occidental es una abstracción. Las problemáticas a las que intentan responder Segundo y Gebara obedecen a precomprensiones sobre lo que es y puede ser América Latina.

2) Gebara advierte que la "epistemología occidental" no sólo bloquea las luchas de las mujeres, sino que sostiene y profundiza su discriminación – dominación. Con esta advertencia, inclusive, se abre un espacio de crítica interna que tiene como uno de sus ejes tensionales más importantes las éticas sexuales (que visibilizan la existencia de homosexuales, transexuales, travestis) y derechos reproductivos, principalmente de las mujeres. El "Dios occidental" no sólo proveería ayuda semántica y legalidad normativa al modo capitalista de producción, sino que animaría, igualmente, relaciones sociales, políticas y culturales de discriminación – dominación.

3) La crítica del "Dios occidental" no se aborda como un problema propio de la "comunidad teológica" (si así fuera se inscribiría en la lógica conservadora de fragmentación departamentista universitaria), sino que es parte de una práctica política, que desea imposibilitar la reproducción económica y cultural "occidental", a la vez que intenta visibilizar (en el mismo movimiento de práctica crítica) las experiencias humanas liberadoras existentes y mostrar sus posibles despliegues. Así, la crítica del Dios occidental constituye una práctica teológico – política popular.

Después de introducir el horizonte amplio en el que se inscribe la crítica del Dios occidental, presentaremos a continuación los momentos constitutivos de la crítica.

2. Salvar a Dios, para salvarnos todos: Primer momento de la crítica

La crítica del "Dios occidental" hace referencia, como indicamos arriba, al ordenamiento de las cuestiones que abren o permiten el ingreso a la discusión sobre Dios. Juan Luis Segundo, en su *Nuestra idea de Dios*, identifica a occidente con unas prioridades temáticas que fijan los procesos necesarios para construir conocimiento teológico. Estas temáticas tenían, para Segundo, algunas características fundamentales: a) la escisión entre ámbitos, por ejemplo, lo político y lo teológico; b) la preponderancia de lo especulativo frente a lo práctico o pastoral. Lo cual tiene, entre uno de sus despliegues que, "nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto". El "Dios occidental" designa, entonces, una desviación epistémica que deviene cinismo político.

> Al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo, nuestras formas falsificadas e inauténticas de tratar con nuestros hermanos hacen alianza con nuestras estrechas falsificaciones de la idea de Dios. Nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto.

Segundo no está pensado en ningún teólogo o teología particular al decir lo anterior. Su crítica es, en este punto, predominantemente sociológica. En su opinión el desarrollo de la civilización industrial y/o capitalista y las teologías que se desarrollan en ese contexto, al pasar por alto o considerar secundaria la razón de ser de Dios y su relación con el mundo, justifican los intereses de su clase, disfrazan su inmadurez frente a la realidad y su debilidad. Y concluye: "y la refutación, la sola refutación válida de esos pensadores no está tanto en probar que, a pesar de todo, Dios existe, cuanto en liberarse de esas alineaciones apoyándose precisamente en un Dios liberador".

2.1 La crítica de la idolatría: Marco interpretativo general

Esto último introduce un nuevo nivel en la crítica de Segundo. En acuerdo con él existen unos teólogos y una teología que, inscrita en la antítesis fe-ateísmo, representan la expresión teológica que debe ser superada por la imagen de un Dios liberador. La teología a la que hace referencia es la denominada teología de la "muerte de Dios". Los argumentos de Segundo en este segundo nivel son generales y no demuestran conocimientos adecuados sobre los autores que comenta. El problema general, creemos,

inicia cuando el autor elabora un marco interpretativo general, compuesto por dos antítesis, mejor o peor caracterizadas, y posteriormente integra en ese marco interpretativo teo-logías. El procedimiento adecuado, a nuestro parecer, debió ser el opuesto. La lectura atenta de los problemas, respuestas y proyectos de diversas teologías tendría que ser el primer paso para establecer una heurística teológica. El marco interpretativo general elaborado por Segundo le impide explorar las posibilidades inherentes en la crítica de la idea de un Dios no *kenótico* o apático que pretendían superar las teologías de la muerte de Dios. El punto de partida general, empero, es claro, es posible afirmar la existencia de un modo de vida predominante en occidente y éste es reproducido por las teologías occidentales.

Visto más ampliamente la crítica de la idolatría contiene otros elementos que merecen ser mencionados. El concepto o antítesis fe- idolatría se utiliza para acercarse a tres ámbitos de lo real-social. En primer lugar se utiliza como concepto de juicio, luego teológico y, por último, pastoral. El concepto utilizado como criterio de juicio lo llamaremos uso histórico social o ético. Su tesis central es la siguiente: la conformación social de las sociedades del capitalismo industrial, las sociedades latinoamericanas y sus múltiples relaciones, contradicen, en la práctica, la voluntad del Dios revelado de la fe cristiana. El uso teológico, que llamaremos teologal tiene una tesis central: Existe y puede ser conocido, producto de su automanifestación, un Dios verdadero el cual es reemplazado deliberadamente o no, por un ídolo, que no es sino el intento de justificar trascendentalmente las opciones y deseos de dominación de sociedades o personas específicas. El último uso, que llamaremos pastoral, se fundamenta en otra tesis central: la práctica teológica latinoamericana procura, en un mismo movimiento, denunciar la idolatría y permitir que todas las personas puedan conocer al Dios liberador. En sus consideraciones críticas sobre su producción escrita de los años setenta, Segundo ofrece una distinción que, en nuestra opinión, integra el marco interpretativo general de la antítesis fe-idolatría. Se trata de la diferenciación del uso del término Dios al interior de lo que denomina “dos búsquedas diferentes, hechos por caminos igualmente distintos: el poder y el del valor”. El camino del poder, afirma Segundo, tiene como anhelo encontrar un sentido para la existencia humana y cosmológica. En un nivel este camino remite a Dios para encontrar repuestas o fundamentos a sectores de lo real social que aparecen como enigmáticos o incomprensibles en un momento específico. En otro nivel este

camino, mucho más popular afirma Segundo, remite a Dios para explicar acontecimientos impredecibles de la vida cotidiana.

> Añadimos sistemáticamente "si Dios quiere" o "Dios mediante" cuando expresamos nuestros planes de futuro (sujetos a tantas contingencias). Creemos saber por experiencia, como lo expresa el proverbio, que "el hombre propone y Dios dispone". Cuando nos referimos a algo favorable que nos ha acontecido involucramos en ello y la voluntad divina agregando: "¡Gracias a Dios¡".

Este camino del poder y su teología implícita se ubica desde luego, en el marco interpretativo general de la antítesis fe-idolatría. Segundo asume como proyecto explicitar y criticar la teología implícita que subyace en el camino del poder. El del valor es el camino de la fundamentación de lo que debería ser lo real social. Este camino abre lo que entre algunos teólogos latinoamericanos se denominó "La lucha de los Dioses", en el camino del valor aparece la pluralidad y la diversidad de las aproximaciones a Dios. Esto genera una lucha hermenéutica y política en la que se procura hegemonizar el significado de Dios en sociedades o grupos particulares.

> Cuando, por ejemplo, alguien afirma que Dios es quien ha ordenado que los ricos sean ricos y los pobres pobres, está hablando de un ser totalmente diferente de "mi" Dios. Pues éste busca liberar a los pobres de su pobreza inhumana. De nada vale decir que ambos hablamos del mismo ser infinito, creador y gobernador del universo. Porque en un caso la afirmación indicaría que todo el universo está regido por un valor y, en el otro, por el apuesto.

Aunque la conclusión a la que llega después de esta distinción es la misma que hemos explicado bajo el concepto de uso pastoral de la antítesis fe-idolatría, conviene explicitarla, nuevamente, con palabras del autor:

> Si descubrieran que, bajo el rótulo del monoteísmo existen tantos ídolos como absolutizaciones hacemos los hombres de nuestros respectivos valores (o antivalores), quizás, en lugar de escoger como única salida el ateísmo, se entregarían, junto con nosotros, a la búsqueda del Dios *auténtico.*

El proyecto de Segundo es, precisamente, tratar de encontrar al Dios auténtico para desde él dar sentido y valor a la existencia humana. Veremos las mediaciones que utiliza el autor para avanzar en su búsqueda y qué implicaciones tiene para el quehacer teológico.

Gebara, desde su perspectiva ecofeminista, señala que las imágenes patriarcales de Dios constituyen no sólo un problema dogmático, sino una oportunidad para el desarrollo de la dominación hacia las mujeres y la naturaleza. Afirma:

> Desde el punto de vista de la experiencia feminista, esas imágenes evocan figuras dominadoras de tipo marcadamente masculino y jerárquico, que modelaron la divinidad a su propia imagen y semejanza. Esas imágenes se situaban en un universo cultural dualista en el cual las no-respuestas tenían una respuesta en Dios. Ese universo marcado por la oposición entre el cuerpo y el espíritu situaba a Dios del lado del espíritu y nos llevaba… al desprecio de nuestros cuerpos para asemejarnos a la perfección divina. Esto fue particularmente opresivo para las mujeres a lo largo de la historia. Desde el punto de vista de la ecología, la imagen patriarcal de Dios siempre se presentaba como dominadora de la naturaleza. En otros términos, la naturaleza parecía estar sometida a Dios, y por eso entregada por Dios al hombre para que él la sometiese a su propio dominio. El ser humano masculino era el preferido entre todas las criaturas, el que más se asemejaba a Dios, el que más se aproxima a su ser creador.

Si deseamos desarrollar la idea anterior debemos preguntarnos por dos conceptos que le permiten a Gebara desplegar su crítica teológica. El primer concepto es imágenes patriarcales de Dios y el segundo teología patriarcal. Los conceptos no están claramente diferenciados, sino que se interpenetran constantemente.

2.11. Imágenes patriarcales de Dios

El concepto imágenes patriarcales de Dios contiene una doble valoración. La primera es epistémica y la segunda teo-lógica. La crítica epistémica, que hemos estudiado en el primer capítulo, tiene una tesis central y generadora: la forma predominante de construir conocimiento en la cultura occidental privilegia al varón como medida y proyecto de toda la humanidad, marcando, de esta forma, una clara discriminación hacia la mujer y la naturaleza. Esta discriminación permite, producto de otras relaciones, la dominación de una cierta masculinidad. Las imágenes patriarcales de Dios deben entenderse desde esta tesis central. Gebara lo explica así:

> Si nos fijamos bien en el modo en que se ha vivido el concepto de “Dios” y en algunas elaboraciones de la teología cristiana, nos daremos cuenta fácilmente de que este concepto no sólo es principalmente masculino, sino que además el obrar mismo de Dios, salvo honrosas excepciones, es un *obrar masculino en la historia*. Es el *creador*, el *salvador*, Aquel que *abre camino* a su pueblo, el que lo sacia, quien lo *conduce*, quien *lucha en su favor*, quien lo *protege y lo ama*. Es raro encontrar teólogos o incluso escritores que pongan de manifiesto actitudes de Dios más bien relacionadas con el obrar concreto de las mujeres en las distintas

> culturas, a pesar de que podemos encontrarlas, por ejemplo, en la Biblia. Las distintas teologías masculinas siempre han tenido la tentación de presentar a Dios preocupado por cuidar a los humanos, y la manifestación concreta de este cuidado se hace desde el discurso universalista masculino.

Gebara, como Segundo, posee un marco interpretativo general que le permite, inclusive, determinar como masculinas ciertas acciones o actitudes. No nos explica, por qué proteger, amar y luchar con alguien constituyen metáforas o imágenes patriarcales o masculinas. Imágenes patriarcales son, en el discurso de Gebara, todas las actitudes que ella estima que en la cultura son distintivas de lo masculino. Debe mencionarse que la fundamentación de este concepto es problemática. ¿Mediante qué procedimiento metodológico se puede mostrar que amar, proteger y luchar a favor de alguien son signos del obrar masculino en la historia? Aún más ¿qué es el obrar masculino en la historia? La ausencia de clarificaciones en torno a estas cuestiones hace que el concepto pierda utilidad descriptiva y, ulteriormente, explicativa. Para avanzar en su crítica de las imágenes patriarcales de Dios la autora da un paso más. Este paso consiste en ligar sensibilidad cultural dominante y teología. El presupuesto explícito es que la cultura está atravesada por una sensibilidad masculina tendiente a la dominación de la mujer y que esta sensibilidad se expresa en la teología.

> Podemos constatar cómo, en nuestra cultura, todas las formas de acción de Dios se consideran de manera espontánea como masculinas, incluso las que podrían verse principalmente como femeninas. Lo "masculino" de Dios engloba lo femenino, lo incorpora, lo hace suyo. No se trata de un juicio de valor, *sino de una constatación de naturaleza, ante todo, cultural y, sólo después, de una construcción teológica. De hecho, lo teológico es necesariamente cultural.*

El argumento merece ser más desarrollado. ¿De dónde surge el juicio "todas las formas de Dios se consideran de manera espontánea como masculinas"? El problema con estos argumentos es que no diferencian declaraciones provenientes de observación empírica y tesis heurísticas.

2.12. Teología patriarcal

La teología patriarcal es el concepto que utiliza Gebara para describir los discursos teológicos que integran imágenes patriarcales de Dios (identificación de la sensibilidad cultural dominante con el ser de Dios) y presupuestos dogmáticos específicos. Para

caracterizar la teología patriarcal la autora critica un texto de Rolando Muñoz y otro de Leonardo Boff. No nos detendremos a revisar ninguno de los dos textos. Mostraremos, únicamente, los puntos principales de su crítica.

La crítica del modelo aristotélico – tomista

El primer punto de la crítica a la teología patriarcal consiste en señalar su continuidad con la noción de Dios del modelo aristotélico – tomista. Esta crítica no afecta únicamente a la escolástica; vale también para Aristóteles, lo mismo que para la metafísica moderna hasta Hegel y algunas versiones de teología de la liberación. Creemos que lo definitivo en esta crítica consiste en señalar que en el modelo aristotélico – tomista se piensa al ente como lo que es común a todo ente en cuanto tal (cuestión ontológica, universalizante), o lo piensa desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta (cuestión teológica). Lo decisivo aquí es el sufijo "-logía", que remite, en definitiva, a un conjunto de relaciones de fundamentación. Concretamente, encierra a Dios como *logos* como "lógica", reduciéndolo a fundamento, sustancia, ente supremo.

> Para el feminismo, la trascendencia de Dios no reside en el hecho de que el hombre demuestre racionalmente que las acciones de Dios son buenas. Esto no conduce a nada ante la trama de violencia y de injusticia en que vivimos. Para el feminismo en que me sitúo, no hay necesidad de probar la paternidad ni la maternidad ni la bondad de Dios. Hay que aceptar que Dios sea Dios, es decir, que el Misterio sea Misterio, que el sentido sea sentido más allá y al margen de la prisión de nuestros discursos.

Además de la dominación hacia la mujer la teología patriarcal tiene otras repercusiones. La cita anterior de Gebara intenta señalar el fracaso teológico de este tipo de pensamiento. Porque el Dios que surge del modelo aristotélico – tomista se convierte necesariamente en *causa sui*, y eso es el fracaso de la experiencia teo-religiosa. Esta crítica no significa, en modo alguno, la anulación de Dios. Es tan sólo la negación de la negación, que abre hacia un sentido más profundo, hacia una relación más cercana o relacional de Dios. Según nuestra interpretación, la crítica de Gebara consiste en invitar a pensar sin Dios, el Dios *causa sui*. Desarrollaremos esto en el segundo momento de la crítica. Pensar sin Dios no debe entenderse estrictamente como muerte de Dios. Aunque es plausible explicar esta clave interpretativa nietzscheana desde el pensamiento de Gebara. Para ella no sería Dios mismo quien está muerto, sino el Dios experienciado en la historia occidental, determinada por la metafísica. Si Gebara plantea nuevamente la cuestión de Dios, se debe a que, según su experiencia, no es la deidad de Dios lo

refutado, sino solamente la esencia de Dios, pensada metafísicamente. Hasta aquí las referencias a este primer punto de la crítica.

13. La mujer es buena, pero implícita

El segundo punto de la crítica, que no puede desligarse del anterior, tiene que ver con la falsación o dilución de lo "femenino" en el modelo aristotélico – tomista. La crítica se desarrolla a partir de la siguiente afirmación de Leonardo Boff:

> Gracias a la unión hipostática, la humanidad de Jesús (masculina y femenina) tiene que ser considerada como humanidad del propio Dios. De este modo lo masculino conquista un cuadro último y divino. Lo femenino está solamente implícito, al formar parte de la realidad humana del varón Jesucristo.

Esta idea del Dios trino y de su manifestación en la persona de Jesucristo representa, según Gebara, la estrategia de parcial asimilación asimétrica de las mujeres en discursos teológicos. La crítica de la autora apunta a la insuficiencia de integrar en un universo teológico patriarcal elementos o características supuestamente femeninas. Nos parece que la indicación es coherente con el pensamiento de la autora. Sin embargo, lo que debería discutirse es el sentido que tiene la noción de lo "femenino" en una u otra teología y cómo ese uso tiene implicaciones en la vida de mujeres concretas. El primer nivel de la discusión hace referencia al uso o sentido del término y el segundo nivel a sus consecuencias políticas. Lo que Gebara hace es mostrar el lugar que ocupa lo femenino en el discurso teórico de Boff. Aunque este procedimiento no sea inadecuado, tampoco da cuenta de las posibilidades e imposibilidades de la práctica teológica.

El proyecto de Gebara es fundar una nueva comprensión y discurso sobre Dios que integre las premisas epistemológicas de su ecofeminismo. Así lo expresa la autora:

> La crítica de la teología feminista y ecológica a la teología patriarcal comienza por la necesidad de "decir" a Dios de otro modo, dentro de la fragilidad de nuestro discurso. El punto de partida de ese otro modo de "decir" o "balbucear" a Dios está basado en nuestra experiencia actual. La experiencia personal y colectiva compartida se torna un referencial importante para la explicitación de los valores en los cuales creemos. En otros términos, queremos hablar de Dios o de ese misterio que nos envuelve y atrae, a partir de nuestra experiencia situada, y de las preguntas y sospechas que hoy llevamos en nosotros-as. Hablar de nuestra experiencia es tomar en serio aquello que vivimos, así como se tomó en serio la experiencia de aquellas y aquellos que nos precedieron en los caminos de la historia.

2.14. Síntesis teórica general sobre el primer momento de la crítica

La base de la crítica de Gebara y Segundo se inscribe en el marco de un horizonte de trascendencia al que se abre el ser humano. Existe un rechazo hacia la noción del *deus ex machina* que responde a las necesidades de sentido y que ofrece una respuesta a la multiplicidad de deseos de subjetividades exacerbadas. Se critica la idea de la funcionalización de Dios. Al contrario, sólo puede ser postulado por la crítica de la religión latinoamericana, la sospecha hacia las construcciones de la subjetividad humana. Es un Dios que se inscribe en un horizonte de sentido, en el que es más buscado y deseado que poseído, en el que la referencia a él o al misterio sirve para mantener abierta la pregunta por los posibles sentidos y rumbos de la sociohistoria y para distanciarse críticamente, como parte de la misma postura, de todo proyecto humano que pretenda absolutizarse. Sirve por tanto como instancia desestabilizadora, que hace posible o se intenta que lo sea, la lucha por una sociedad compatible con una fe antropológica que aspira a la producción y reproducción de la vida en condiciones de interdependencia sostenible. Es por tanto un Dios débil, gratuito, que no descarga de la responsabilidad humana. Este comentario teórico general anuncia el siguiente acápite de esta investigación. Antes de eso queremos dar cuenta sobre la *pasión fundamental* que anima la crítica de Segundo y Gebara.

El interés en desarrollar nuevos modelos de Dios por parte de Segundo y Gebara tiene una raíz histórica y contextual. La tarea de repensar a Dios es, en América Latina, una cuestión corporal, tanto individual como social. Los que están en juego son cuerpos concretos y, en definitiva, la posibilidad de producir y reproducir la vida. Entonces, la frase "salvar a Dios, para salvarnos todos" hace referencia a la forma en la que asumen los autores la tarea de gestar sus modelos de Dios.

2.2 Mediaciones en la formulación de los modelos de Dios: Segundo momento de la crítica

Con mediaciones hacemos referencia a las discusiones que estimamos centrales en el desarrollo de la formulación de los modelos de Dios de Segundo y Gebara. Estas discusiones pueden ser en torno a un criterio de ingreso, un concepto o a una temática.

Lo que mostraremos son los aportes que estiman necesarios para gestar y desarrollar, cada uno en su especificidad sociohistórica, nuevos modelos de Dios. Del planteamiento teo-lógico de Gebara abordaremos tres mediaciones: teología negativa trascendencia de Dios y, finalmente, la propuesta del cuerpo de Dios o la naturaleza como cuerpo de Dios. En el caso de Segundo nos ocuparemos de estudiar también tres mediaciones: Dios y la historia, Dios y la libertad, Dios y el mundo.

2.21. Ivone Gebara: Entre el apofatismo y el panenteísmo

Puesto que ciertamente existo y sin embargo no existiría a menos que tú estuvieras en mí, ¿por qué te pido que vengas a mí?... Por tanto, Dios mío, yo no existiría a menos que yo estuviera en ti "de quien y por quien y en quien existen todas las cosas"… ¿A qué lugar te pido que vengas, dado que yo estoy en ti? ¿O de qué lugar has de venir a mí? ¿Adónde puedo ir yo más allá de los confines del cielo y de la tierra, para que mi Dios pueda venir a mí, pues el ha dicho: Yo lleno el cielo y la tierra?

Agustín de Hipona, *Confesiones,* I, 2

El Uno no es pues el Intelecto, sino que está antes que el Intelecto. Porque el Intelecto es algo , que forma parte de los seres, pero ÉL no es cualquier cosa, sino antes de cada cosa. Y el Uno no es tampoco el Estando. Porque precisamente el Estando tiene en cierto modo una forma, que es la de Estando, pero el Uno está privado de forma, incluso de forma inteligible. Porque la naturaleza del Uno, por ser generatriz de todas las cosas, no es ninguna de entre ellas. Por tanto no podemos decir que es una cosa, ni que está calificado o cuantificado, ni que es el intelecto o alma. Y no está en movimiento, pero tampoco en reposo, ni en el lugar, ni en el tiempo.

Plotino, Enéadas, tratado 9.

Bajamos y no bajamos a un mismo río, nosotros mismos somos y no somos

Heráclito de Efeso, fragmento 9

2.211. Teología apofática o negativa

Gebara plantea que el apofatismo o teología negativa es un punto de partida necesario para el desarrollo de un modelo de Dios ecofeminista.

> La experiencia teológica ecofeminista comienza por la vía negativa – camino consagrado por los místicos antiguos – o sea por aquello que nuestra experiencia personal y comunitaria ya no puede decir más de Dios en términos absolutos. Nuestra experiencia ya no nos permite captar este misterio como una realidad totalmente otra y distinta de nosotros/as, como si hubiese un momento de discontinuidad total entre nosotros/as y ese/a Otro/a.

Empezar por la vía negativa implica un doble reconocimiento. El primero antropológico y el segundo teológico. El reconocimiento antropológico acepta el carácter limitado del conocimiento humano y el teológico la infinitud de Dios o el misterio. Estos dos reconocimientos deben situarse en el contexto de la crítica del conocimiento del pensamiento o filosofía moderna. Al colocar Kant el conocimiento teórico dentro de los límites de la experiencia, declara el ser de Dios incognoscible. Sin embargo, para él, pese a todo, el pensamiento sobre Dios es un ideal irreprochable, Fichte tiene a Dios como impensable, pues no sólo con afirmar su existencia, sino incluso únicamente con pensarlo, se le haría finito. Gebara sigue el camino señalado por Kant al suponer que la limitación de la experiencia humana supone también una limitación en su capacidad de hablar sobre Dios de forma apodíctica. Sin embargo, Gebara sí afirma la cognoscibilidad de Dios, lo que niega es que podamos conocer todo acerca de su misterio. Gebara tampoco es parte en la estrategia de fundamentación de la moralidad de Kant. Para Kant Dios es una necesidad de la razón práctica, es decir de la fundamentación de la moral. Con todo, la autora recoge, en buena medida, la crítica kantiana de la teología racional y su señalamiento básico: es improcedente hablar de Dios como un objeto (fenómeno). Aunque tampoco Gebara distinga de manera tajante o niegue la distinción entre lo fenoménico y lo intelectual. Para ella todo forma parte de la experiencia aunque ésta sea, al fin y al cabo, limitada. La teología negativa o apofática de Gebara se encuentra en una tensión sugerida por Eva-María Faber: entre la *docta* ignorancia y la *sabia* incertidumbre. Es decir, no es un irracionalismo pero tampoco es una teología racional. Creemos que esa tensión expresa el punto de partida de la mediación de la teología negativa.

Vista sistemáticamente, la mediación de la teología negativa postula una incomprensibilidad determinada positivamente: Dios como misterio. Gebara no pretende negar la posibilidad de expresar y pensar a Dios. La revelación de Dios ocurre al interior de nuestra experiencia y nuestra experiencia le da sentido. Dios es misterio pero no como

oposición a lo finito. Esta idea la desarrolla a partir del concepto de la "*zoé-diversidad de Dios."* Gebara explica así este concepto:

> Hablar de la "*zoé*-diversidad" de Dios quiere decir hablar ante todo de la Vida en su extraordinaria riqueza, pero de una vida que se desdobla en la complejidad de un Misterio vital. Este Misterio vital no está fuera de nosotros, sino que vivimos en él, existimos en él, evolucionamos en él. Este Misterio también vive en nosotros y más allá de nosotros… La *zoé*-diversidad de Dios es una metáfora que tiene que ver con la *relacionalidad* de todo con todas las cosas. Todas las cosas viven en Dios y Dios vive en todas las cosas. En este sentido, Dios es la realidad que penetra, atraviesa y vivifica toda otra realidad… La *zoé*-diversidad de Dios nos invita a un silencio diferente sobre Dios, a acabar con esa "charlatanería" que no cambia el corazón de la vida… es afirmar radicalmente nuestra admiración y nuestro silencio ante esta realidad relacional que no es necesariamente una persona como nosotros… sino un misterio que está en todo.

El concepto de *zoé*-diversidad comporta un grupo de relaciones. En primer lugar, y visto desde una teología negativa, el concepto afirma la existencia de un misterio vital o Dios en el que existimos y, más aún, nos relacionamos. Dios constituye un espacio de existencia en el que nos desarrollamos como humanos. Pese a su cercanía o presencia, es necesario guardar silencio y admitir que aunque Dios está en todo mantiene, todavía, su carácter de misterio. Para Gebara, la realidad última no es el Dios personal o el Ser supremo. Esta realidad última original (el *arché* de los filósofos griegos) está más allá del ser, de la existencia, de la manifestación. La vía apofática es principalmente una teología mística, en el sentido de que sus palabras surgen de una inteligencia particular que no es la de la *ratio* cartesiana. Aunque en Gebara incluye la duda cartesiana, propia de su epistemología ecofeminista.

Gebara va contra una teología negativa que exigiría demasiado del ser humano, como si tuviese que permanecer resignado en su limitación, pensando con menos intensidad sobre sí mismo para poder pensar con mayor intensidad a Dios. Al contrario: el punto de partida formulado por esta teóloga de la relación Dios-"creaturas", según el cual entre ambos existe una relación de interdependencia y autonomía. Esta idea nos introduce en la segunda mediación que hemos nombrado como trascendencia e inmanencia de Dios.

2.22. Trascendencia de Dios

La reformulación de la trascendencia de Dios surge como el siguiente paso del desarrollo de su teología negativa. Además forma parte del proyecto de crear modelos de Dios desde un horizonte ecofeminista.

> La perspectiva ecofeminista se enfrenta a una vieja tradición a partir de la cual Dios es un ser no creado y distinto de todas las criaturas. Su realidad es atemporal y racionalmente independiente de la nuestra, que es dependiente, relativa y marcada por la temporalidad. El pensamiento teológico tradicional está marcado por la autonomía del creador en relación a las criaturas y, consecuentemente, afirma la irreductible alteridad que existe entre ellos. Y es a partir de esa alteridad desde donde se afirma la persona de Dios y sus misteriosos designios relativos al mundo y a los seres humanos.

Gebara opera desde una petición de principio: cualquier idea de la trascendencia es intrínsecamente patriarcal, alienante y coactiva. La trascendencia de Dios implica imaginarlo fuera del mundo, al que gobierna externamente, no está presente en él ni a través de él. La trascendencia es la proyección sobre Dios de la discriminación y dominación de las mujeres y la naturaleza. Para Gebara es necesario afirmar una comprensión de lo divino como fuente y fuerza de la vida dentro y a través de todas las cosas, fuente y fuerza que no está separada de nosotros ni del mundo natural en su conjunto. Esta teóloga intenta fundar su modelo de Dios desde una doble premisa: Dios no está por encima, ni a los lados, ni por debajo de nosotros sino que es parte de nosotros. Podría decirse que nuestras relaciones (concepto de relacionalidad) hacen presente a Dios. Pero Gebara no habla únicamente de nuestras relaciones éticamente deseables, sino también de las que consideramos no deseables. La cuestión que discute la autora pertenece al tema de la relación entre Dios y el mal.

> La trascendencia es igualmente experimentada en las relaciones de amor y odio, de ternura y solidaridad, de construcción y destrucción. Esta afirmación parece contradecir la tradición legada a Occidente…En ella Dios y el supremo bien se identifican. “En Dios no hay oscuridades”, se decía. Dios es luz, amor, justicia. Dios es la expresión de todos los valores dichos de forma absoluta. Por eso la tradición mantuvo una lucha para colocar el mal fuera de la trascendencia divina, como “nada”, como no ser en oposición al ser o al bien.

Lo que Gebara critica es la idea del ser divino como principio ontológico y explicativo de todo lo que hay, ya que de la pura nada ontológica no puede surgir el mundo de los entes. Por eso, en el esquema que tiene en mente esta teóloga, el ser no es mera existencia formal, sino constituyente y el principio epistemológico de contradicción tiene una raíz ontológica: lo que es en cuanto tal no puede no ser. Tanto la esencia como la existencia se definen como el ser divino, con lo que se conjuga la

inteligibilidad del ser en el orden de lo real y de lo esencial. Desde el ente y su origen estamos remitidos a la teología en cuanto ontología. El primer motor deviene dios creador, y la idea divina ser personal. Se busca el principio último que explica el orden racional (cosmología, antropología) y la existencia (creacionismo, metafísica).

En este marco, la teodicea sigue siendo necesaria para justificar el mal. En realidad, el problema se agrava, ya que el creacionismo cristiano defiende el origen creado de todo lo que existe, con lo que se radicaliza el problema del origen del mal, porque si todo viene de Dios habría que referirlo a él. Gebara no piensa a Dios como creador y como sustentador, pero al pensarlo como espacio en el que estamos y que está en nosotros es inevitable postular que tanto el mal y el bien provienen del misterio. Gebara establece una relación, vista desde el problema del mal, entre trascendencia y teología natural griega (el mal como privación, porque la materia tiene un orden ontológico inferior respecto del mundo ideal divino) y se completa con la libertad humana que introduce el pecado en el mundo y corrompe el orden cósmico, supuestamente perfecto en el paraíso. El trasfondo de esta idea, en la historia del pensamiento teológico occidental, lo explica Juan Antonio Estrada:

> Hay una yuxtaposición de esquemas conceptuales, el griego y el presuntamente cristiano, y se da un desplazamiento de la metafísica del mal como carencia del bien, que se mantiene, a una metafísica moral que es la que cobra la primacía. El viejo dualismo griego de alma y cuerpo, de mente y materia, cobra ahora mayor énfasis, ya que la visión moral del mundo genera una negativización del cuerpo, las pasiones, los afectos, los sentidos y la mundanidad del ser humano. El trasfondo es el de un Dios cruel que castiga a los hijos por el pecado de los padres de generación en generación.

La crítica de Gebara lleva, desde nuestro punto de vista, a considerar el misterio como trascendente e inmanente a la vez. Dios está más allá de los dualismos fuera-dentro, alma-cuerpo, que han quedado insertos en los conceptos clásicos de trascendencia e inmanencia. La autora critica la identificación de la masculinidad con el polo trascendente de esta relación y la feminidad con el lado inmanente. La trascendencia de Dios, según Gebara, nada tiene que ver con ser varón, ni con estar fuera y alejado, ni con la disminución de lo corpóreo. La inmanencia de Dios nada tiene que ver con alguna conceptuación de lo femenino, ni con estar dentro y cercano, ni con la permanencia de de la corporalidad. Estos dualismos falsifican la tensión básica de la existencia humana entre lo que al presente es y lo que debería ser, entre la existencia presente, con sus distorsiones opresivas, y las posibilidades liberadoras. Desde ese mismo trasfondo

Gebara critica una idea desarrollada en algunas expresiones de teología latinoamericana.

> Muchas veces hay una cooptación de Dios como el "el Dios de los pobres", que se opone al Dios-ídolo de los ricos. El Dios de los pobres es el propietario de la tierra que está siendo continuamente robada y envenenada por el Dios ídolo. Y así el maniqueísmo de ciertas creencias tradicionales se sigue reproduciendo, incluso en la tentativa de favorecer a los pobres.

En acuerdo con Gebara, postular la existencia de un Dios de los pobres y un Dios ídolo perpetúa un maniqueísmo, que ella estima constitutivo de "ciertas creencias tradicionales". La crítica de la autora es teo-lógica y nuevamente tiene como trasfondo el problema del mal. Este tipo de modelos no corresponden a la experiencia cotidiana de las personas, indica la autora. Admitir que existe un Dios de los pobres y un Dios ídolo en pugna constante, es funcionalizar en demasía a Dios. La comprensión de Gebara sobre el concepto Dios de los pobres es inadecuada. Victorio Araya en su texto *El Dios de los pobres* realiza la distinción entre el Dios mayor y el Dios menor para explicar que el Dios de los pobres no es una forma de nombrar de manera distinta a una divinidad todopoderosa. Por el contrario, nombrar a Dios como Dios de los pobres es una forma de asumir la tensión, también vivida en la cotidianidad de las personas concretas, entre debilidad y fuerza, abandono y compañía, luz y oscuridad. En el texto de Araya se puede leer la siguiente frase:

> La visión de Dios, como trascendencia y amor, se expresa de manera novedosa y paradójica: el Dios que es siempre Mayor (trascendencia) se revela al mismo tiempo como Dios menor. Es menor porque su realidad amorosa se manifiesta *parcial* hacia los pobres, porque se esconde en la pequeñez y la pobreza.

No existe ningún dualismo. Ni tampoco se postula ninguna lucha entre Dioses. La idea del Dios de los pobres es una clave de discernimiento de divinidades.

2.23. La trascendencia: hermenéutica teo-lógica crítica

Aunque Gebara no admita una existencia o alteridad radical de Dios con respecto al ser humano y la naturaleza, desde su crítica al concepto de trascendencia y desde la teología negativa que hemos explicado anteriormente, es posible desarrollar una hermenéutica teo-lógica crítica.

La trascendencia es una hermenéutica teo-lógica crítica puesto que postula la radical libertad de Dios con respecto a todos los sistemas humanos de discriminación y dominación. La inmanencia de Dios significa la presencia sanadora de Dios en, a través y debajo de nosotros, que nos alienta a reconstruir nuestras relaciones desde horizontes de inclusividad. El Dios de la trascendencia de una cierta masculinidad y exterior a lo creado, no es trascendente. Es producto, como señala Gebara, de las complejas articulaciones entre sensibilidad cultural patriarcal dominante y teología. La trascendencia es esperanza.

> Dios es esta realidad siempre mayor, la esperanza siempre más grande que todas nuestras expectativas. Decir Dios es afirmar la posibilidad de caminos abiertos, es apostar lo imprevisible aun cuando lo que esperábamos ya no tenga condiciones de realizarse. Decir que Dios es mi esperanza – o nuestra esperanza – es decir que nuestra confianza no está en "los carros, caballos y caballeros", que no está en los ejércitos ni en las armas de guerra. Es decir, que nuestra última esperanza no está en los partidos, los sindicatos, los Estados, las iglesias, la ciencia… Decir que Dios es nuestra esperanza es afirmar que todo lo que es hecho por nosotros/as no puede ser edificado en nuestro señor o nuestra señora, en nuestro maestro o nuestro verdugo. A pesar de que no suceda en nuestra historia cotidiana, decir Dios es mi esperanza es abrir una brecha contra el imperialismo de nuestras obras sobre nosotros/as mismos/as.

Dios como esperanza o la trascendencia de Dios, en la teología ecofeminista de Gebara no es un señalamiento objetivo sobre el carácter u ontología de lo divino. Sino una forma de mantener una distancia crítica frente a nosotros mismos y nuestras relaciones e instituciones sociales. Dios es la posibilidad de las posibilidades. Es decir, el anhelo de que pueda existir y que podamos participar de una mejor y renovada relación entre los seres humanos y la naturaleza. Podemos realizar un comentario más a partir de esta noción de trascendencia. Nuestro comentario tiene que ver con la idea de la potencia e impotencia de Dios. Teólogos como Dietrich Bonhoeffer pretenden, antes que Gebara, realizar un desplazamiento en los atributos considerados como divinos: de la impasibilidad al sufrimiento de Dios; desde la omnipotencia a la impotencia de Dios, desde donde acompaña al ser humano; desde la trascendencia, entendida como poder absoluto en el mundo, a la trascendencia, considerada como debilidad de Dios en la historia; del Dios providente al Dios que abandona al ser humano y le coloca ante su propia responsabilidad. Podría decirse que el proyecto de Bonhoeffer es asumido por Gebara, sin embargo ella no pretende generar desplazamientos en los atributos divinos. Lo que pretende es criticar la noción misma de atributos divinos y humanos. No es que Dios sea impotente o potente, es que en el misterio acaecen o de él vienen las

experiencias humanas. Este planteamiento recoge una tendencia histórica que podemos remitir, al menos, hasta Feuerbach. La crítica se dirige especialmente hacia los monoteísmos.

2.24. El cuerpo de Dios y el mundo como cuerpo de Dios

Hemos anotado previamente que el modelo de Dios de Gebara se encuentra en la tensión del silencio y la palabra. También, que en su proyecto teo-lógico el misterio está siempre presente aunque no pueda ser plenamente identificable con nada. La idea del cuerpo de Dios y del mundo como su cuerpo es, en la teo-logía de Gebara, el momento de la palabra y de la metáfora.

El mundo como cuerpo de Dios, en acuerdo con Gebara, desplaza la teología de la creación del ámbito de la afirmación de la trascendencia metafísica, hacia la afirmación de su amor: cómo podemos vivir juntos, dentro del cuerpo de Dios y para edificar el cuerpo. Dios puede ser encontrado en el mundo, principalmente en los cuerpos excluidos y dominados. Igualmente la idea del mundo como cuerpo de Dios desea replantear la teología de la encarnación: para Gebara el cuerpo de Dios es todo el universo; es toda la materia en sus infinitas formas, antiguas y modernas, desde los quarks hasta las galaxias. Esta idea contiene un despliegue ético: el cuerpo de Dios que debemos cuidar es todo el planeta tierra, ya que en cada partícula se manifiesta y recrea el amor creacional y encarnacional de Dios. Dentro de esta visión Dios necesita del soporte (relacionalidad e interdependencia) de todos nosotros para su vida. “Entre esta casa grande y la casa chica existe una relación intrínseca, ya que las condiciones favorables o desfavorables del ecosistema van a afectar nuestra vida cotidiana”. Este modelo imagina a Dios como parte de un constante flujo de interrelaciones y cambios.

Dios no puede desplegar ni sostener su existencia si otros cuerpos son dañados o eliminados. Si se mira socio-teológicamente como lo hace Sallie McFague la imagen del cuerpo de Dios constituye una crítica política:

> La primera consecuencia de una creación entendida como cuerpo de Dios apoya y pone de relieve una visión radicalmente ecológica del mundo. Se opone diametralmente al culto al individualismo promocionado por la economía, el Estado y la religión modernos, los cuales afirman en su totalidad que los seres humanos son individuos básicamente separados y aislados que entran en relación cuando lo

desean. Ésta es la visión de los seres humanos que subyace tras la Nueva Era y el cristianismo de convertidos, así como tras el capitalismo de mercado y la democracia estadounidense.

El planteamiento del cuerpo de Dios o de la naturaleza como cuerpo de Dios más que referirse al ser de Dios pretenden desplegar, en el pensamiento de Gebara, una doble constatación: la sacramentalidad de toda la vida y la unidad diferenciada de toda la vida. Creemos conveniente señalar brevemente los posibles antecedentes del planteamiento de Gebara en la historia del pensamiento teológico.

2.25. Ireneo: ¿Posible precedente?

Si se mira la idea del cuerpo de Dios desde la historia del pensamiento teológico es necesario advertir que ya desde Ireneo puede señalarse un precedente para la postura ecofeminista de Gebara. Ireneo se refería al Hijo y al Espíritu Santo como "las manos de Dios". Esta imagen, que ha sido rechazada por su carácter antropomórfico, puede señalarse como un punto de inflexión para el modelo de Dios de Gebara. La imagen de las manos es una declaración metafórica. Su propósito al usar esta imagen, señala Justo González, es subrayar la relacionalidad de Dios con el mundo. A la afirmación de la relacionalidad le sigue, en Ireneo, la afirmación del carácter *pasional* de la creación. La creación propicia y no finaliza la relacionalidad de Dios. Sin creación, es decir, sin historia y sin cuidar la historia, no es posible la comunicación de Dios. Aunque Ireneo no afirme la idea la unicidad diferenciada del universo y Dios, y por el contrario si sostenga la idea de un creador y una creación. Esta idea, contextuada en el pensamiento de Irineo, no implica, necesariamente, una postura patriarcal. Lo que intentamos dejar como premisa es que la postura de Gebara es parte del desarrollo de la historia del pensamiento teológico, y que puede ser visto desde éste.

Nos resta todavía referirnos a una cuestión que está presente en todo el desarrollo del modelo de Dios de Gebara. Se trata de la discusión sobre el posible panteísmo de la postura teo-lógica de la autora.

2.26. Panteísmo o panenteísmo

Si remitimos a esta discusión es porque la misma Gebara la introduce en una versión inglesa de *Intuiciones ecofeministas.* Su premisa de trabajo es que el panteísta se niega a diferenciar y dividir el ámbito del ser en territorios ontológicamente relevantes. Según la autora en América Latina el panteísmo es visto siempre con connotaciones negativas

> El panteísmo aparece como la ruptura de la distinción entre el espíritu y la materia, entre el cielo y la tierra, entre Dios y la humanidad, y entre la humanidad y otras formas de vida… El panteísmo puede provocar el desorden, la disolución de las jerarquías, y generalizar la confusión. Por eso es posible entender el miedo que desarrollamos frente a esta herejía, la cual nos tentaba continuamente aún cuando pensábamos que le habíamos superado.

Según Gebara, el principal problema del concepto panteísmo es sus prepuestos conceptuales:

> Nuestra teología siempre insistió en dos palabras importantes: identidad y alteridad. Estas dos palabras caracterizan a los seres humanos, a todos los otros seres, y al ser de Dios. Todos los seres fueron caracterizados por tener su propia identidad, y su propia alteridad en relación con los otros seres.

La identidad hace referencia a la diferencia de esencia de un ser frente a otro ser. Las identidades están organizadas según jerarquías del ser. No todos los seres son iguales en virtud de sus diferencias esenciales. Las diferencias esenciales no son histórico sociales sino teológicas: Dios asigna las identidades. La alteridad, por otro lado, es el otro lado de la afirmación de la identidad, ésta posiciona el concepto de alteridad. “Cada ser es diferente de todos los otros seres, y esto lo hace otro, diferente”. Eso permite concluir que cada ser es único e irremplazable.

Según Gebara, desde esa distinción conceptual es que se afirma la identidad y alteridad de Dios. Dios es identidad de identidades y alteridad de alteridades. “Dios no sólo es superior que todos los seres, sino también absolutamente diferente”. La experiencia de la autora es que “en varios cursos que he ofrecido han surgido la crítica de que el ecofeminismo parece no tomar en consideración estos dos conceptos, entonces, luce como una variante de panteísmo”. En acuerdo con Gebara esta crítica es confusa y débil teóricamente. Los que señalan el ecofeminismo como un modo de panteísmo sobrevaloran los conceptos de identidad y alteridad, y no comprenden que únicamente son “una forma de comprender la estructura del universo y una forma específica de

comprender al ser humano y a Dios". La perspectiva ecofeminista, señala la autora, incluye las dimensiones de identidad y alteridad, pero leídas desde una premisa previa:

> Somos parte de una inmensa red de relaciones, una red que envuelve el exterior de formas distintas, en continuidad con el proceso creativo del universo. Del cual, desde luego, nosotros seguimos entendiendo muy poco. Esta perspectiva también señala la particularidad única de este momento y fomenta la particularidad de cada ser, y mantiene que ambos, reflejan la totalidad de la red vital que los precede y permanece con ellos. Más que ser panteísta, la perspectiva ecofeminista nos ofrece la oportunidad de ver la dimensión sagrada de nuestro Cuerpo Cósmico y nos impulsa a asumir con humildad los errores de nuestras pretensiones totalitarias.

Si miramos la explicación de Gebara desde nuestra definición inicial: el panteísmo consiste en no diferenciar y dividir el ámbito del ser en territorios ontológicamente relevantes, tenemos que decir que la autora no logra explicar en qué sentido el ecofeminismo no es panteísta. Creemos que es necesario señalar una precisión metodológica y reunirla con la indicación conceptual de Gebara, para tener una visión más clara sobre esta discusión.

2.261. Hacia una teo-logía paradójica

Podemos señalar, antes que nada, el tipo de lenguaje que utiliza la autora para construir su modelo de Dios. Si nos interesa detenernos en la tarea de delimitar el tipo de lenguaje que utiliza la autora para su teo-logía es porque el contenido de lo que enuncia debe ser ponderado desde el sentido que ella misma le asigna a sus palabras. Sin embargo, esto no termina con el proceso hermenéutico. El proceso es continuo, tanto ella como sus lectores interpretan constantemente el contenido y la forma de sus afirmaciones teo-lógicas.

Hemos dicho previamente que Gebara privilegia el acercamiento apofático o negativo a la cuestión de Dios. Este acercamiento constituye el primer apunte de sus consideraciones sobre el carácter del lenguaje teológico. El segundo es el carácter que ella asigna al lenguaje sobre Dios. La primera tesis de la autora sobre el lenguaje teo-lógico es que éste es producto de la evolución cultural y religiosa del ser humano.

Esto implica que los conceptos que intentan explicar y valorar los lenguajes teo-lógicos son históricos y están en relación con experiencias y problemáticas particulares.

> Las cosas que producimos, incluso las más preciosas y sublimes como nuestras creencias religiosas, brotaron de un largo proceso de maduración en el que las respuestas a nuestras necesidades del momento estaban siempre presentes. Nuestra creatividad extraordinaria ha sido capaz de producir significados… y estos significados no son realidades estáticas, sino que forman parte del dinamismo de la vida y, por consiguiente, cambian también, se transforman necesariamente para responder a los llamados de la vida y ajustarse a las nuevas situaciones que enfrentamos.

El lenguaje de Gebara pretende ser dinámico y no apodíctico, está preocupado por expresar en momentos específicos experiencias particulares de Dios. No existe, en el modelo de Dios de la autora, un *logos* sobre Dios sino un *logos* paradojal. La de Gebara es una teo-logía en paradoja. Paradoja, del griego *para* y *doxa*, significa estar en contra de la opinión. No obstante, más que en contra de la opinión, la teología paradójica de la autora está contra un modelo de Dios que imagina a éste en eterno reposo. El *logos* paradójico o teología paradójica ocurre en tres niveles:

1. La paradoja verbal, cuando Gebara afirma que no hay diferencia ontológica entre Dios y la naturaleza, pero continúa utilizando los dos términos y hablando sobre sus posibles relaciones, vincula ideas que parecen incompatibles. La paradoja verbal en la teo-logía de la autora es la siguiente: Hay que dejar a Dios sin Dios. Es decir, “deconstruir los modelos patriarcales de Dios”. Lo cual implica, la tensión silencio – palabra.

2. La paradoja lógica parece ser de un carácter contradictorio con respecto a (supuestas) verdades. La paradoja lógica en la teo-logía de la autora es la siguiente: Siempre que hablamos acerca de Dios mentimos. Entonces, cuando digo Dios no es o es, ¿puedo estar mintiendo? (Si sí, entonces no). No se requieren, necesariamente, técnicas de análisis filosófico para resolver paradojas de esta clase. El núcleo de la paradoja puede ser alcanzado desde la premisa de la distancia existente entre lo teologizado y el teólogo. Existe un “vacío de sentido” que no puede ser superado.

3. La paradoja ontológica es la aparente incompatibilidad de afirmaciones que describen la realidad, o de inferencias basadas en esas afirmaciones. Kant llamó a esto una antinomia. La paradoja ontológica en la teo-logía de Gebara es la siguiente: Dios está en el ser humano, el ser humano está en Dios, en esta relación hay unidad y singularidad.

Desde el pensamiento paradójico puede afirmarse que a pesar de que Gebara no distingue las cualidades ontológicas de Dios y el universo, no es conveniente ubicar a la

autora en la disyuntiva panteísmo – panenteísmo. No obstante, nos parece adecuado situarla, como ella misma lo hace, dentro del espacio de un cierto panenteísmo.

Para ella el universo es Dios, aunque Dios es más que el universo. Dios tiene una identidad en flujo, es decir, no puede ser fijada pero sí imaginada o suspirada. "Digo Dios sin atribuirle una identidad específica; como si fuese una respiración, una fuerza… un clamor ante situaciones intolerables, delante de la creciente violencia". Por otro lado, el universo es parte de la realidad de Dios. Es Dios. Para esta teóloga Dios no puede ser una excepción a los principios básicos de la realidad. Gebara considera, como Alfred North Whitehead, la realidad compuesta de series múltiples de acontecimientos, no objetos. Dios participa de todos y cada uno de los acontecimientos. Si Dios se relaciona por inclusión en todos los acontecimientos, entonces no puede ser perfecto en el sentido clásico de no ser afectado por las limitaciones del universo. Más bien, Dios es perfectamente relativo. Es todo lo que puede ser porque siente y retiene todo lo que hay.

> Continúo usando la palabra Dios para referirme, por ejemplo, a mi propia angustia y a mi asombro ante la existencia. A veces Dios se mezcla con mi angustia o alegría, se expresa en un suspiro o en un lamento… Estoy inaugurando otro momento en mi recorrido en el cual Dios no es el Otro radicalmente otro, ser en si, más bien se torna, de cierta forma, el misterio en nosotros y a nuestro alrededor. Mas el misterio no es algo de afuera. El está… en cualquier existencia.

Y, al estar constantemente incluyendo acontecimientos nuevos, Dios está cambiándose perpetuamente a estados nuevos. Dicho de otra forma: al cambiar la densidad y cantidad de las experiencias Dios continúa en un flujo constante. Es útil retomar la idea del cuerpo y la persona para cerrar este concepto de panenteísmo. Yo soy interdependiente con mi cuerpo individual y social, sin embargo no soy identificable con ellos. Dios es interdependiente, más no identificable. Esta es, desde luego, una paradoja. Como conclusión, Gebara considera que el panenteísmo posibilita:

> Considerar las posibilidades del universo, las potencialidades de la vida, y las potencialidades de la vida humana en una tensión de apertura y cierre… podemos salir del círculo cerrado de la inmanencia y la trascendencia, del ser en sí y ser parte de la realidad que llamamos proceso de vida, en el cual la trascendencia y la inmanencia son meras expresiones que apuntan a la dinámica que tenemos adelante.

2.27. Teo-logía en clave trinitaria

Cerraremos esta exposición sobre las mediaciones del modelo de Dios de Gebara con una presentación en clave trinitaria. La exposición trinitaria de la autora tiene un objetivo de "orden práctico, pastoral y, sobre todo, ecofeminista. *Quiero preguntarme con ustedes sobre lo que experimentamos hoy y que nos lleva a hablar de la trinidad".*

1. Para Gebara la trinidad es una forma aproximativa de decirnos a nosotros mismos y a nuestras experiencias. Tres no remite a unidades materiales sino a infinitud, complejidad y multiplicidad. Según la autora la experiencia humana es una trinidad:

> Lo que realmente experimentamos en la vida concreta en la rica multiplicidad, el pluralismo, la impresionante diferencia, el maravilloso cambio de las cosas, la fragilidad, la provisoriedad, la mezcla de la vida y muerte, muerte y vida. Esa multiplicidad variada es Trinidad y se simboliza con el número "tres", ese "tres" que en realidad quiere decir millones y millones…, es decir, infinito.

2. En principio Gebara no nos quiere hablar ni de trinidad inmanente (la trinidad en cuanto existe en Dios mismo), ni siquiera de trinidad económica (la trinidad en cuanto acción salvífica de Dios). Lo que quiere es mostrar el sentido que adquiere el *teologumenon* actualizado desde la experiencia cotidiana.

3. La trinidad es una clave interpretativa de la historia. En nuestra opinión la forma en la que presenta la autora esta idea hace pensar que está planteando una filosofía de la historia: "La Trinidad es la expresión de la historia, de la trágica y desafiante historia humana; pero es una trinidad unificada, como si en esa unidad expresáramos el deseo de armonía y comunión con todo lo que existe". Que sea una filosofía de la historia debe llamarnos la atención: Gebara quiere, de entrada, metaforizar el devenir de la historia a partir de la trinidad, y no valorarla desde ella.

4. La trinidad no es una entidad triádica bien delimitada, por encima de nosotros o la naturaleza, es sólo una metáfora que utilizamos para expresar nuestras experiencias de multiplicidad y "el deseo de unidad en un mismo y único movimiento, como si fueran momentos de una misma respiración". La única fundamentación posible para hablar de trinidad es nuestra propia experiencia:

> La Trinidad no es una entidad en sí misma explicitada por nosotros como, por ejemplo, cuando describimos una fruta. La Trinidad que adoramos nace de nuestra experiencia humana más entrañable, aunque sea infinitamente mayor que ella y se desdoble en perfección, en ideal, en motor de vida, en busca de sentido… No basta apoyarnos en la autoridad de Jesús para hablar de la Trinidad. Tenemos que apoyarnos en nuestra propia experiencia, en nuestra historia

> personal y colectiva, en los valores que nos aferremos, en nuestra ternura y compasión.

5. La trinidad es movimiento, intercambio y apertura constante no entre una *ousía* o *hypóstasis,* sino entre todos los componentes de la existencia social y cósmica. Esta afirmación pretende no ser especulativa, o más precisamente pretende ubicarse en tensión con una trinidad especulativa: "Hoy, para rescatar el dinamismo de la Trinidad, tenemos que recuperar el dinamismo propio de nuestra existencia, con el riesgo de no conseguir ya no formular nuestros discursos de manera clara y precisa". El presupuesto especulativo es que la trinidad posee un dinamismo originario o, dicho de otra forma, es propio de cada *hypóstasis* el movimiento. El presupuesto antropológico es que la existencia es dinámica. El diálogo entre cada presupuesto conduce hacia la "inseguridad hermenéutica".

6. La trinidad no posee una *ousía* o unidad de la esencia y tres personas íntimamente relacionadas. La trinidad,

> El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son sustancia divina por oposición a la sustancia humana… son *Relaciones…* relaciones que experimentamos por nosotros, personas humanas… expresadas de manera tal vez antropomórfica, pero metafórica y no metafísica.

La distinción entre declaraciones metafóricas y metafísicas, propia de una teología apofática, conviene ser ubicada, brevemente, en la historia de la reflexión trinitaria. Desde Nicea, y hasta algunas variantes de la teología latinoamericana, la discusión trinitaria se ha centrado en la trinidad en sí (inmanente), trinidad económica y, en el caso de Boff, la trinidad como liberación o como prefiguración de una existencia liberada. En el caso de las primeras dos discusiones lo central era determinar la naturaleza de la existencia trinitaria y la relación entre sus personas. En el caso de la tercera discusión o aproximación, se plantea una hermenéutica trinitaria de la historia, en la que se privilegia la *perijóresis* (relación, coexistencia) de las divinas personas como inspiración para las relaciones humanas. Gebara obvia, por considerarlas metafísicas las primeras dos discusiones, y sin desconocer la tercera, inicia desde otro lugar: Boff inicia desde la experiencia trinitaria para repensar o reorganizar la experiencia humana. Gebara inicia desde la opción opuesta: todo cuanto decimos de la trinidad ha de venir de nuestras experiencias humanas.

7. La tesis del reflejo: los modelos trinitarios son reflejos de la conflictiva existencia humana es tensionada, desde la teología paradójica de Gebara:

> Necesitamos reafirmar que la Trinidad es la expresión del Misterio múltiple y uno que nos envuelve, nos constituye, y del que participamos sin cesar. Tenemos que superar el mecanicismo idealista con el cual estamos acostumbrados a hablar de la Trinidad, como si fuera una especie de ser o "máquina" que funciona independientemente de nosotros.
>
> La trinidad es dinámica, es envolvente, es procesual, pero no es.

8. El Padre-Madre son fuente de vida y esta fuente no ocupará un lugar distinto a nosotros mismos. La fuente de vida (Padre-Madre) está en todos los seres, de ella venimos y ella es nuestra casa. El Padre-Madre, vida y sostenimiento de lo que existe nos hace hermanos. La posibilidad de reconocer y amar a todo lo existe es gracias a nuestra relación con el Espíritu. El Padre-Madre nos ofrece la vida y sostiene nuestra casa, el Espíritu nos abre a los otros y nos anima a amarlos. "Padre, Hijo, Espíritu Santo son expresiones simbólicas dentro de la experiencia cristiana que nos hablan de esa intuición profunda, de la que finalmente todos y todas somos, con todo lo que existe, participantes del mismo soplo de vida".

9. En la tercera parte del libro *El rostro nuevo de Dios* Gebara nos propone considerar la trinidad en relación a: el Cosmos, la tierra, pueblos y culturas, relaciones humanas, la persona concreta. Comentaremos seguidamente cada una de estas propuestas.

10. La autora establece una analogía entre la estructura del universo "único y multiforme desdoblamiento energético de materia, mente, inteligencia y vida" y la trinidad. Ésta resulta, entonces, la compleja articulación del todo y lo uno, de la particularidad y lo universal. Sugiere, asimismo, la interdependencia de todas las cosas. Que pueda existir una estructura trinitaria cósmica no está más allá o no es independiente del ser humano. Ya que únicamente éste puede nombrar, captar y admirar esta estructura. Al observar e hipotéticamente hablar sobre la estructura del Universo, podemos, metafóricamente, decir que el Universo posee una estructura trinitaria.

11. Gebara estima que la dinámica de la tierra, en claro acento naturalista, con la producción y destrucción de vida, con su constante orbitar alrededor del sol y su tránsito continuo hacia nuevas formas de expresarse, puede interpretarse trinitariamente. La trinidad es vida: cambio, destrucción, creación, diferencia, interdependencia. La trinidad también puede terminar.

12. La existencia de personas de diferentes etnias, sexos, costumbres y deseos distintos constituyen el entramando de los que Gebara denomina “estructura trinitaria de la humanidad”. La trinidad es (y no) el conjunto de todas las diferencias y de sus múltiples encuentros o desencuentros:

> Si asumimos esta diversidad dentro de la misma estructura trinitaria, y si tomamos en serio esa constitución básica de todos los seres, no hay superioridad ni inferioridad que puedan justificarse. La que existe ahora es la ciudadanía cósmica. Somos sencillamente cósmicos, habitantes de la tierra, seres del Cosmos y de la Tierra, que nos necesitamos unos a otros y sólo existimos gracias a una existencia común, gracias a la interdependencia de nuestras diferencias.

La pluralidad que nos constituye como especie humana es trinidad. Es expresión simbólica de esa realidad polifacética. La afirmación de la diversidad o pluralidad interdependiente es la afirmación de la trinidad.

13. El que las personas se relacionen entre sí y el que en nuestro interior surjan múltiples voces y sonidos provenientes de nuestras experiencias es una metáfora de la trinidad.

> En la relación íntima entre el “yo” y el “tú”, está también presente el misterio trinitario. Somos yo-tú y el misterio, o sea, el misterio de nuestra presencia en el mundo, en el Universo, en nosotros (as) mismos (as). Somos el misterio de nuestras historias, de nuestras tradiciones, de nuestras propias preguntas. Somos yo, tú y el misterio de la Trinidad, en la densidad y atracción de una relación profunda que supera nuestro momento de intimidad, nuestro deseo de deseo de conocimiento recíproco, de ternura y de comunión.

En las relaciones cuerpo a cuerpo, acaece la trinidad. La trinidad es el momento de encuentro y mutuo conocimiento, sin embargo, es más que esto. Es toda la ternura o la ternura, toda la comunión o la comunión. La comunión de un yo y un tú y a la vez la comunión de todas las personas, de todos los seres, la comunión cósmica. Pensar y sentir la trinidad de esta forma tiene un alcance ético y teológico que Gebara explica así:

> Afirmar la Trinidad como símbolo de nuestra existencia, al mismo tiempo múltiple y una, es permitir que los diversos grupos humanos, las diferentes experiencias místicas puedan encontrarse, abrirse unas a otra, escucharse recíprocamente, percibir la impresionante semejanza de nuestras experiencias más profundas, aunque éstas se expresen en lenguajes distintos, en contextos culturales y por personas diferentes.

14. Desde su concepto de interdependencia y relacionalidad, Gebara afirma que cada ser humano es a la misma vez millares de personas y contextos. Las personas son, en realidad, sus contextos y sus relaciones. Esta idea, desde luego, no es nueva. Carlos Marx la planteaba en 1845 en sus *Tesis sobre Feuerbach.* Específicamente en su tesis 3

Marx señala que los seres humanos son producto de sus relaciones e intercambios sociales. Como Marx, tampoco Gebara niega la posibilidad de que cada persona despliegue socio históricamente su subjetividad, lo que afirma es que ésta se encuentra mediada trinitariamente. Es decir, por los otros seres.

15. La articulación trinitaria que intentamos presentar puede sintetizarse en la siguiente declaración: la metáfora de la trinidad no es una palabra sobre de *el Dios uno* y el *Dios trino* sino sobre la composición plural y compleja de la vida cósmica. La trinidad acaece en la trama vital o, dicho más precisamente, si queremos seguir hablando de trinidad podemos hacerlo a partir de la metáfora de la estructura trinitaria de la vida. Sobre la trinidad inmanente no se dice ninguna palabra. Tampoco, en sentido estricto, sobre la trinidad salvífica. Lo único que dice Gebara es que la trinidad (entendida como interdependencia y relacionalidad) es relativamente útil, como símbolo o metáfora, para hablar sobre nosotros, la tierra, nuestras relaciones y el cosmos. Este tipo de metáfora es relativamente útil porque remite, al fin y al cabo, a una doctrina cristiana, difícilmente asimilable para personas de otras o ninguna religión. Inclusive, dentro de las personas cristianas que aceptan la doctrina de la trinidad será difícil imaginarla como metáfora y no como un discurso objetivo sobre el ser y el actuar de Dios. Por eso, el alcance de la articulación trinitaria de la autora es de un uso pastoral restringido.

2.28. Cierre integrativo

El modelo de Dios en perspectiva ecofeminista que plantea Gebara es parte de un proceso de reflexión y no una reflexión sistemática. Se ubica en las antípodas de la dogmática e inclusive en polémica con teo-logías que se asumen contextuales y críticas. El carácter procesual y tentativo (*Deum definiri nequit)* de su modelo de Dios no la lleva al silencio y contemplación personal.

El horizonte panenteísta en el que se ubica Gebara, ayuda a comprender el carácter intrínsecamente relacional de toda la vida, y ello con la adecuada tensión entre la palabra y el silencio. J.-L. Marion cree que: “El moderno discurso relacional sobre Dios – hegeliano, procesual, trinitario, feminista moderno – se ha consolidado como el logro más duradero de las teologías modernas de Dios.” Pero, ¿no es acaso el panenteísmo otro sistema conceptual totalizante en que no cabe ya un momento de infinitud que permita a

Dios ser realmente Dios? El postulado que afirma que todo es relacional no es sino la otra cara del postulado nada está en relación con Dios.

Por otro lado, en la vía de Gebara es posible distinguir entre un Dios personalizado y la Deidad. En esta perspectiva, podemos creer en un Dios personal negándonos al mismo tiempo a identificarlo con la realidad última. Se puede considerar, efectivamente, que existe un lugar o "trama vital", como dice Gebara, que supera el conjunto de determinaciones y de personalizaciones divinas. Este lugar es el de la apofase por excelencia, en la que Dios es despojado, desnudado, vaciado de toda carácterística, incluidas las que, en el cristianismo, remiten a la vía trinitaria. Esta perspectiva es, según Frédéric Lenoir, una parte de la filosofía de tipo apofático del budismo tibetano: "en el budismo tibetano que desarrolla simultáneamente una filosofía de tipo apofático sobre la Vacuidad (el Absoluto es un vacío inexplicable e indeterminado). Este comentario señala otra característica del modelo de Dios de la autora: su interreligiosidad. Cuando Gebara habla de Dios está inserta en un conflicto hermenéutico con los modelos de Dios predominantes en el cristianismo. Pero su lucha hermenéutica pretende trascender lo cristiano. Su modelo de Dios no pertenece al campo de las disputas doctrinales de la cristiandad, pretende ser una teo-logía en la vida.

Dios es la vida, está en la vida, traspasa la vida, está más allá de la vida: la profundidad de Dios se corresponde con un divino impersonal y personal. Lo "impersonal cósmico" se corresponde con la naturaleza considerada en sus procesos generales, sus flujos: en la Vida de la Naturaleza como energía cósmica, universal, vibración original. Lo "personal cósmico", por su parte, corresponde con la multiplicidad de cuerpos, de formas concretas, de rostros, que son mediaciones a través de las cuales esta energía irradia y revive la naturaleza. El modelo de Dios de Gebara es a la vez una teoría general de la vida.

2. Juan Luis Segundo: Dios, la historia, la libertad y el mundo.

En este apartado presentaremos críticamente las tres mediaciones que a nuestro juicio permiten el desarrollo del modelo de Dios de Segundo. Las mediaciones son las siguientes: Dios y la historia, Dios y la libertad, Dios y el mundo. Antes de ingresar en la discusión específica de las mediaciones es adecuado presentar, a modo de introducción

de propedéutica teo-lógica, las consideraciones del teólogo sobre la teología de la revelación. Atenderemos, pues, a las condiciones materiales y espirituales que Segundo estima indispensables para poder reconocer la autorevelación de Dios en la historia, en la vida humana particular y en el mundo.

1. Revelación: proceso y discernimiento

Para Segundo Dios se comunica o autorevela al ser humano gratuitamente. Ahora, la idea de autorevelación no es la primera en el orden de una teología de la revelación, el primer dato que debe considerarse es la fe de quien interpreta y actualiza esa revelación.

> El orden habitual en que se plantea el problema de la revelación en un orden teológico. Dando por sentada la revelación de Dios, se pregunta la teología si el hombre hará un acto de "fe" en ella. Y en el terreno especulativo de la teología, ello es así. Pero en el proceso de la existencia humana, el orden es diferente y aun opuesto. El hombre no comprende sino lo que le afecta… Esto significa, entonces, que, en el revelar de Dios, la fe no llega después de que algo ha sido revelado. Es parte *activa,* indispensable, constitutiva de la misma revelación. Pero hay más. Esa búsqueda de sentido, necesaria para que se establezca una comunicación entre Dios y el hombre, no es en éste siempre la misma. Por más que siempre sea "fe". Y precisamente porque siempre lo es, Dios, con su palabra, se dirige a un hombre que ha apostado ya, que tiene fe, una fe que es fruto del ejercicio de su libertad. Dicho en otras palabras, el ejercicio acertado de la libertad es más activo o decisivo de lo que parecía. No se limita a decir "sí" o "no" a lo que Dios revela. Forma parte del proceso mismo de la revelación, en cuanto ésta es siempre comunicación. La "ortopraxis" no es una última aplicación de lo revelado a la práctica; es algo que condiciona la posibilidad misma de que la Revelación comunique verdaderamente algo.

La condición de posibilidad espiritual para que la autorevelación de Dios signifique algo, es decir, sea realmente comunicación es la precomprensión del ser humano como un ser libre. La comunicación sólo es posible entre seres con afinidades espirituales. La condición material para que la autorevelación de Dios pueda ser tal y no sólo un postulado de la teología especulativa es la "ortopraxis". La ortopraxis no es otra cosa que liberación humana que es, finalmente, convergente con la autorevelación de Dios. La condición espiritual y material convergen: para que Dios pueda autorevelarse es necesario que se desee, se busque, se practiquen relaciones liberadoras.

> Desde la “revelación” a una “fe” sin la cual no puede existir aquélla, muestra que el hecho mismo de revelar Dios algo con sentido supone no sólo un individuo en búsqueda, sino una comunidad, un pueblo comprometido e inserto en ese intento de aprender a aprender y que apuesta por él en su camino a la verdad.
>
> De esto se desprende que la tarea de toda teo-logía es:
>
> El discernimiento de lo que es presencia o “revelación” de Dios en la historia. [Dios lo] ha dado a los hombres la responsabilidad de hacerlo, acertando de la mejor manera posible con las miras y prioridades de Dios, que son también las del Reino. Sólo desde ese compromiso – que es opción por los pobres - , fruto de la sensibilidad, se definió “cuando” había Dios revelado lo que hoy forma la Biblia.

La espiritualidad necesaria para recibir y acoger la autorevelación es saberse en libertad para optar por los pobres. Esa sensibilidad primordial debe ser mediada por procesos de liberación. El punto de partida de Segundo es que Dios quiere autorevelarse y entrar en comunicación con el ser humano. En eso muestra su gracia. Pero el ser humano debe crear las condiciones espirituales y materiales para que esa comunicación pueda ocurrir. La comunicación entre el ser humano y Dios puede ocurrir únicamente en la historia. Veremos a continuación cómo entiende Segundo la específica relación entre Dios y la historia, la cual constituye la primera mediación que estudiaremos.

2. Dios y la historia: Dios antes de nosotros, Dios con nosotros y Dios en nosotros.

1. La cuestión de la relación entre Dios y la historia debe plantearse en perspectiva histórico bíblica. Esta perspectiva permite a Segundo decir que Dios está antes de nosotros, lo cual constituye el primer elemento constitutivo en la relación Dios e historia. Esta perspectiva posee dos despliegues: uno teleológico y otro antropológico.

Despliegue teleológico

En acuerdo con Segundo Dios, el Padre, es el origen de todo destino humano. La *imago Dei* es don y promesa. Todo el devenir humano, piensa el autor, apunta hacia Dios. El presupuesto es que el carácter y los atributos de Dios constituyen las potencialidades humanas.

Despliegue antropológico

El encuentro con Dios es un encuentro del ser humano con sus propias posibilidades, aun no desplegadas o desplegadas deficitariamente. Dios no entra en la historia, está siempre en ella, porque en el vivimos, nos movemos y existimos.

2. La historia es un regalo de Dios al ser humano. Aunque Dios es anterior a ella, no ingresa en ella, él mismo es historia. La historia de Dios es la historia de su relación con el ser humano. La historia no es un medio (para que Dios se revele) sino un fin: Dios se revela para plenificar la historia.

3. La historia, lugar teofánico, no contiene todo de Dios. Éste, como el nombre Yavé lo indica, es libre y no está supeditado, pero sí amorosamente volcado, a la historia:

> *Yavé* suena, en efecto, en los oídos de los hebreos, como la primera persona del verbo *ser, existir.* La tradición esencialista griega interpretó esta autodefinición de Dios como la del "ser por esencia", aquel cuya esencia es única y plenamente existir. Los exegetas actuales, mucho más al tanto de los matices de la lengua y del pensamiento hebreo y más atentos al contexto, ven en el nombre que Dios se da a sí mismo intencionalmente, un rechazo de lo que podríamos llamar el último porqué del hombre ante su historia, ante su destino.

4. La relación entre el ser humano y Dios es histórica no en virtud de un encuentro entre seres aislados sino de un proyecto: "esa relación es histórica… porque el tiempo y el trabajo humanos, en alianza con Dios, buscan, a través de infinitos tanteos, una meta." Es fundamental, entonces, en la mediación Dios e historia el dato teleológico. Lo teleológico no debe ser confundido con determinismo: Dios quiere la plenificación y liberación de la (su) historia (Is. 65, 17-25), pero no puede forzar el cumplimiento de sus deseos. El Dios de Segundo es creador y no causa.

5. Aunque Dios no pueda forzar la historia, sí establece pautas de discernimiento y valoración de la actividad histórica del ser humano: "La existencia humana se inserta siempre en una historia. Ésta le es constitutiva, para el mensaje bíblico, y esa historia constitutiva está toda ella atravesada y sustentada por la obra del Padre."

6. El verbo encarnado, de acuerdo a la lectura que hace Segundo del evangelio de Juan y del pensamiento de Pablo, es la continuidad-discontinuidad de la historia de Dios y del Dios en la historia. Continuidad en tanto se apunta a la realidad de la historia como constitutiva de la comunicación de Dios. Discontinuidad por cuanto el verbo encarnado es Emmanuel, Dios con nosotros. Dios asume en el verbo y por el verbo todo el peso de la historia. Dios es carne, carne de la historia y en la historia. Carne de la historia hace referencia a la esperanza que significa Dios en la historia. Carne en la historia hace referencia a la fragilidad asumida, gozada y padecida por Dios.

> En efecto, en él, “el Verbo (de Dios) se hizo hombre y puso su carpa entre nosotros” (Jn. 1,14). Como en el desierto, pero infinitamente más próximo. Mejor aún, ya ni siquiera próximo como entonces, sino entera y definitivamente “dentro”.

Dios siempre mira hacia adentro (cuestión del devenir intratinitario) y hacia fuera (cuestión de la autodonación kenótica). El verbo encarnado, autodonación kenótica, es una decisión primordial de Dios y no simplemente un modo de ser de Dios.

Segundo piensa que la historia temporal de Jesucristo es el cumplimiento de la resolución de Dios de asumir su existencia de Dios como ser humano en Jesucristo. Con esto Dios asume como propia una existencia en devenir y amenazada por la muerte. Que Dios esté amenazado de muerte es el modo fundamental de su relación con y en la historia. Esta amenaza de muerte afecta igualmente el ser intratrinitario y extratrinitario de Dios: “El sufrimiento [amenaza de muerte] del amor no afecta solo a la acción redentora extrínsecamente, sino a la propia comunión trinitaria de Dios. El sufrimiento extratrinitario y el sufrimiento intratrinitario se corresponden mutuamente.”

> Precisamente cuando esa interiorización en la historia humana llega al extremo con el don total de sí hasta la muerte (Jn. 13,1 y Mt. 27,50-51), de un modo simbólico el velo del templo se rasga. Lo que parecía separar lo sagrado de la historia, desaparece, y sólo queda la historia, historia humana y divina a la vez.

8. La manera en la que Dios-con-nosotros afecta nuestra autonomía es paradójica. Toda la divinidad se ha volcado hacia nosotros. Sin embargo, la autonomía humana se mantiene.

> Dios-con-nosotros no invade nuestra historia. Podríamos decir, debemos decir, por el contrario, que nuestra historia invade lo divino. El Absoluto entra de tal modo en el mundo del hombre que no se adueña de él sino que, por el contrario, se pone a disposición de cada hombre volviéndose así, a su vez, absoluto.

La tensión entre la asunción de Dios de la historia como su opción primordial de relacionarse con su creación (lo cual implica una existencia en amenaza de muerte) y la autonomía humana no es de fácil solución. Dios, como absoluto, no puede más que dar paso a la responsabilidad humana, forma de infinitud.

9. Dios es pasión actuante y solidaria. Su pasión es, a la vez, un *ethos:* Debemos buscarlo entre los más vulnerables y, aún entre ellos, es el más vulnerable.

> Dios con nosotros, seriamente y hasta el fin, significa que libremente ligó su destino a nuestra historia. Uno más en nuestra humanidad, pero volcando su amor, sin egoísmo alguno, en sus hermanos, se volvió solidario de todos y vulnerable a todos.

La idea de la vulnerabilidad de Dios y su con-sufrimiento no es una aprobación por parte de Dios de las relaciones de discriminación y dominación, sino una forma solidaria y amorosa de vivir la historia. Explica Jürgen Moltmann:

> Si el amor es la aceptación del otro sin tener en cuenta el propio bienestar, entonces contiene en sí mismo la capacidad de compasión y la libertad de padecer la alteridad del otro. Una tal incapacidad de sufrimiento estaría en contradicción con la afirmación cristiana fundamental "Dios es amor"… Quien puede amar es también pasible, pues se abre a sí mismo a los sufrimientos que acarrea el amor.

11. Paradójicamente, la vulnerabilidad y amenaza de muerte que significa la encarnación introduce algo último en la historia. El verbo encarnado anticipa tensionalmente la plenitud de la historia y "brinda al compromiso histórico del hombre un valor decisivo y absoluto".

12. La preeminencia dada por Segundo a la responsabilidad y labor creadora no es, en modo alguno, accidental. En primer lugar, obedece a un fundamental dato histórico: el paso del cosmocentrismo, heredado de los griegos y sistematizado en la escolástica, al antropocentrismo de la Edad Moderna, a partir sobre todo del humanismo. El mundo no aparece ya con la profundidad originante y envolvente del cosmos griego, fecundidad inagotable donde se manifiesta lo divino. Cada vez más, el mundo se percibe como lugar del ser humano, objeto de su trabajo y fruto de su transformación. Segundo, sin embargo, no cae en la "absolutización del principio de inmanencia", en la teo-logía del autor se afirma el principio de inmanencia, pero se interpreta de tal modo que siempre existe la apertura a la trascendencia de Dios.

13. En acuerdo con Segundo el segundo elemento constitutivo de la historia humana: Dios con nosotros lleva necesariamente al tercer elemento constitutivo: Dios en nosotros.

14. Dios en nosotros indica la continuidad del verbo encarnado: Jesús en su despliegue. La palabra de Jesús, palabra del creador y palabra creadora, no se agota en la historicidad del humano Jesús sino que es actualizada por la presencia vivificante e impulsadora del Dios que habita en nosotros. Dios se mantiene dentro de la historia

15. Recapitulación: En la relación Dios – historia, en acuerdo con Segundo, existen tres momentos constitutivos: Dios antes de nosotros (experiencia del Padre que se acerca), Dios con nosotros (experiencia del verbo encarnado), Dios en nosotros (experiencia de Espíritu que vivifica y despliega la actividad salvadora). Cada momento remite a una cuestión: Dios está radicalmente decidido (como compromiso orientador) a participar con el ser humano en la salvación de historia.

> Podríamos decir que una presentación del cristianismo sólo es adecuada cuando de la *historia de la salvación* se pasa a la *salvación de la historia* en el hombre, es

> decir, a la edificación de la historia por el hombre a quien Dios ha confiado esa tarea preparándolo para ella.

La relación que sugiere Segundo no es sólo una propuesta conceptual, sino también un dato teologal. Dios y el ser humano comparten una misma historia, en ella se acercan y se alejan. Comparten un proyecto: hacer que el espacio donde se encuentran sea capaz de producir y reproducir todas las posibilidades de su relación.

16. ¿En qué sentido salva Dios la historia? No la salva en el sentido de que pueda transgredir las limitaciones a determinados momentos sociohistóricos. De ahí que la providencia no puede ser significada como arbitrariedad.

> En este contexto de referencias, comprendemos que la *Providencia* no es ni puede ser, en la concepción cristiana, ni la afirmación de una especie de entrometimiento de Dios que disloca los asuntos humanos, ni el comienzo inaccesible de un mundo que luego funciona por sus propias leyes sin referencia personal alguna. Dios, en su historia concreta, temporal, de amor con nosotros, nos da el mundo, que funciona según sus leyes propias. Pero no nos lo da como un material ajeno e inerte. Hace de ese mismo mundo un sistema de signos… por el que nos lleva a asumir la tarea de liberar sus dinamismos para el amor y la construcción del mundo definitivo que no sólo será la *nueva tierra* de los hombres sino el *nuevo cielo* de Dios. "Providencialismo" y "pasividad", tanto tiempo relacionados en el lenguaje habitual son, en realidad, contradictorios.

Como no existe una historia paralela en que ocurran las relaciones intra-trinitarias, incluso compete al ser humano la creación de la casa de Dios. El Dios en nosotros, actúa de tal forma que negarnos a actuar sería una blasfemia. Sería maldecir al Espíritu de Dios.

3.3 Segunda mediación: Dios y la sociedad

1. Segundo considera que Jesús nos ha comunicado, antes que nada, el carácter relacional (triplicidad del Misterio) y la unidad entre Dios. El Padre y el Hijo, también están diferenciados al punto de considerarlos autónomos. La divinidad percibida en esta óptica denota una dinámica relacional cuyos integrantes son dos seres interdependientes.

2. Para Segundo las cualidades identitarias del Padre no son distinciones esenciales o misionales con respecto al Hijo. Tanto el Hijo como el Padre no son manifestaciones de lo mismo (modalismo), sino que constituyen sujetos que en su relacionalidad expresan una sustancia común, la sustancia divina.

3. Este tipo de clarificaciones, que veremos en detalle en el cierre en clave trinitaria de nuestra presentación, apuntan hacia un objetivo: una presentación del misterio de Dios

encarnado adecuada a la realidad del ser humano que es construido y que construye sus relaciones.

> Dios, el Dios cristiano es amor. Pero no sólo o no tanto un amor (falso amor) que une a dos personas y las separa del mundo y del tiempo. Sino el amor que construye en la historia la sociedad humana. El amor que, desde el comienzo de la evolución de la materia, rompe sistemáticamente toda síntesis simplificadora en busca de síntesis más costosas pero más totales, donde toda originalidad sea liberada y asumida.

La relación de reciprocidad y solidaridad mediante la que se autorevela Dios constituye para Segundo un dato determinante de la experiencia cristiana: "No tenemos un Dios solitario, más o menos paternal… Tenemos un *Dios-nosotros* como todo *nosotros* sobre la tierra quería ser… el Dios que Jesús nos reveló es un *Dios-sociedad.*"

4. El Dios sociedad en Segundo no va más allá de señalar la idea de una dimensión comunitaria que es propia de la substancia y que es significada por la pluralidad de las personas contenida en la idea trinitaria.

5. La idea del Dios sociedad no nace de una proyección ideal de los valores de la sociedad actual ya que ésta se funda y desarrolla a partir de una exacerbación de los espacios individuales y privados. El Dios sociedad es comunicación interna y externa, su espacio es espacio de todos.

3.31 Teología negativa en Segundo

La cuestión de la teología negativa o "el papel del no en el conocimiento de Dios" es introducida por el mismo Segundo:

> Ahora bien, ¿qué ocurre cuando decimos "Dios es amor" o "Dios es sociedad"? ¿A qué conocimiento pretendemos llegar mediante la comprensión de tales proposiciones? ¿A conocer a Dios…? La sospecha de que con todo ello no salimos de la esfera de lo humano es muy antigua en nuestra cultura. Usando un lenguaje humano y, detrás de él, facultades humanas de conocer, ¿no es lógico que demos indebidamente a Dios características, formas humanas, esto es, que caigamos en *antropoformismos?*

Para el autor una sospecha o crítica tal proviene en primer lugar de una incomprensión fundamental de la teología de la encarnación: la idea de que el ser humano Jesús es a la misma vez Dios, es clara al afirmar que no hay que buscar más allá de su encarnación para encontrar a Dios. Por otro lado, Segundo liga la crítica del antropoformismo con la influencia del pensamiento griego. El problema general de la crítica es su presuposición teísta, es decir, la determinación apriorística que significa la deidad como una realidad apofática y trascendental, dualísticamente excluida de todo devenir y contingencia histórica. Esto no es nuevo, sino que se funda en aquella sospecha de la metafísica que la teología occidental ha heredado de la epistemología racionalista neoplatónica de Plotino y su sistematización teológica a cargo del Pseudo-Dionisio, que luego alcanza un punto de inflexión en Tomás de Aquino y su principio analógico:

> Fue el neo-platonismo, sobre todo a través de Plotino, el que influyó en este sentido la teología cristiana. El sentido de sus reservas era muy claro. Aun si nuestra razón puede trabajar fuera de lo corpóreo y de lo temporal, siempre lleva como la marca, el peso de su punto de partida: las cosas… Así se forma, dentro del cristianismo y sobre todo a partir del Pseudo Dionisio, lo que se llamó una "teología negativa" o *apofática,* fundada en la imposibilidad radical de la razón finita y creada de captar convenientemente nada divino. El camino de la analogía que santo Tomás preconiza es, en el fondo, a pesar de su aspecto más positivo, una verdadera teología negativa: la razón llega a Dios precisamente volviéndose consciente de su finitud cuando pasa de los valores creados a los increados.

Segundo estima que el verdadero antropoformismo consiste en "querer conocer un Dios fuera del mundo, pensándolo con los procedimientos que aplicamos a las cosas que integran el universo." Esta postura epistémica tiene como raíz una motivación egocéntrica y autojustificadora. De hecho, toda búsqueda de una realidad divina inaccesible, contiene un rechazo al encuentro con un Dios concreto y personal que interpela a la existencia de manera absoluta. La teología negativa no es la que calla, sino la que afirma como dato de la historia la cohabitación de Dios con nosotros (Jn. 1,18). Y coliga de este dato, la responsabilidad del ser humano hacía sí mismo, hacia la sociedad donde se hace humano, hacia Dios y hacia el mundo.

3.4 Tercera mediación: Dios y el mundo

1. Es menester establecer el marco histórico teo-lógico desde el que Segundo piensa la relación Dios-mundo.

2. Aristóteles, cuya filosofía primera (*prote philosophia)* fue planteada como una "teología", es decir, como un *lógos* del *theós.* El filósofo considera al *theós* una *ousía*, es decir, como algo que se basta a sí mismo. Todas las realidades en una u otra medida son suficientes, es decir, se bastan a sí mismas y, en este sentido, son *ousía.* Pero esa *ousía* especial que es el *theós* tiene una independencia, una suficiencia absolutamente plenaria. El *theós* de Aristóteles es algo perfectamente determinado por su interna, por su formal y plenaria suficiencia, en el sentido de que no necesita de otro para ser, ni siquiera tampoco para ejercitar sus operaciones. Este ente que es la *ousía* divina está visto desde la movilidad. Tan es así que es inmóvil, primer motor inmóvil. Este dios aristotélico, no obstante, tiene un intelecto que es "objeto" de su propia intelección y ahí se acaba todo. Dios no se ocupa más que de sí mismo, de la misma manera que los seres humanos nos ocupamos de nosotros mismos y, en cierta medida, de los demás. Esto determina su relación con el mundo. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula; el *theós* de Aristóteles no tiene ninguna relación con el mundo.

Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las subtancias que componen el mundo, de sus *ousíai.* Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo; es decir, como substancia perfecta que es, existe hacia ella por parte de las cosas un cierto deseo, no un deseo de ir a Dios, sino un deseo de estar en movimiento.

3. Segundo considera, contra el horizonte abierto por Aristóteles y desarrollado posteriormente con múltiples variantes, que Dios en realidad es movimiento y cercanía con el mundo. "En realidad, a nuestro Dios no se lo conoce sino dentro del movimiento de desalineación, de creación y de amor que él mismo suscita en el hombre".

4. Dios no se basta a sí mismo, ¿acaso por eso se encarna? O, ¿pudiendo bastarse a sí mismo se encarna por gracia? Segundo responde afirmativamente a ambas preguntas. Pero lo hace axiológicamente: tiene mayor valor la gracia de Dios al encarnarse, que su imposibilidad de bastarse a sí mismo.

5. Dios es móvil, es decir, es parte del movimiento del mundo y esto tiene un alcance crítico:

> Así, cuando la Iglesia recuerda, en la fórmula de la fe, que el Verbo es "engendrado y no creado" está condenando en nosotros todos los dualismos escapistas. Todas las superaciones simplificadoras: las ascéticas entre el espíritu y el cuerpo, las funcionales entre preocupaciones temporales y eternas, sagradas y profanas, las de planos de jurisdicción temporales y espirituales, con su

casuística de “cuestiones mixtas”, de yuxtaposiciones prudentes, de dosificaciones pastorales.

6. Dios se ocupa del mundo y nos convoca como humanidad y personalmente a asumir el mundo como proyecto y promesa. Habitar la tierra todos juntos, esa es la promesa del Dios en el mundo.
7. La visión teo-lógica de Segundo en *Nuestra idea de Dios* está articulada trinitariamente en las formulas: Dios antes de nosotros, Dios con nosotros y Dios en nosotros. Explicitaremos a continuación la visión teo-trinitaria de Segundo.

3.5. Articulación trinitaria

La articulación trinitaria del modelo de Dios de Segundo posee tres instancias mutuamente vinculantes. Una bíblico teológica, otra histórico teológica y otra sistemática. En la exposición del autor las instancias aparecen como un mismo nivel de argumentación, sin embargo, responden a niveles distintos. No nos ocuparemos del análisis de cada instancia, ni tampoco de su correlativa problemática histórico sistemática. El camino que seguiremos es introducir la articulación trinitaria de Segundo de acuerdo sus raíces bíblicas o neotestamentarias, a la problemática a la que remite en la historia del pensamiento cristiano y destacaremos la posición que asume el autor. Esto último constituye la reflexión propiamente sistemática.
1. Para el autor existe una prefiguración de la teología trinitaria en el dato revelado de las escrituras. En primer lugar aparece en algunas formulas doxológicas, principalmente paulinas y juaninas, y bautismales del Nuevo Testamento.
2. Segundo cree que ya en algunas declaraciones doxológicas de los escritos paulinos apuntan a la consciencia temprana de las comunidades cristianas, de la existencia de de la existencia de las identidades diferenciadas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La preocupación de estas comunidades no es por las relaciones o naturaleza de estas identidades o personas, sino por la dinámica relacional de la realidad de Dios a la que apunta esta intuición.
3. Los relatos bíblicos, señala Segundo, “no dan definiciones esenciales ni entran en explicaciones teológicas: se limitan a revelar la existencia y la acción del Padre, del Hijo y

del Espíritu Santo en la valoración y transformación de la historia." Podemos confrontar esta declaración de Segundo con un texto paulino:

> Pero, al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a vuestros corazones al Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre¡ (Gálatas 4, 4).

El texto sugiere una dinámica relacional con propósitos salvíficos sin distinguir entre las personas que conforman esa relacionalidad. La idea de la relación trinitaria parece vislumbrarse.

4. El evangelio juanino, especialmente en su prólogo (Jn. 1, 1-18), introduce la idea de la unidad substancial entre el Padre y el Hijo, sin que con ello se disminuyan cualitativamente las identidades hipostáticas. Segundo mantiene que la distinción establecida entre el Padre y el Hijo, sin olvidarnos del Espíritu, no puede ser atribuida a una distinción en el ser o una axiología de las actividades o misiones particulares. Lo que el evangelio de Juan anuncia, en acuerdo con el autor, es la idea de una identidad constitutiva de Dios.

5. Segundo rescata de una reflexión patrística (instancia histórico teológica) la perspectiva antidualista de la formulación trinitaria niceana y asume la crítica del modalismo y subordinacionismo como punto de partida para su formulación trinitaria. La fórmula niceana esboza, para él, el concepto de liberación humana como un proceso que no es ajeno a la identidad que Dios ha elegido para sí.

> El valor de la historia, de la sociedad, de la libertad y del mundo humano. En efecto, se defendió la única noción de Dios coherente con la liberación del hombre. Es decir, la única compatible con la posibilidad para el ser humano de ser realmente y hasta el fin de sus capacidades, hombre, persona libre y creadora en la sociedad.

Guillermo Hansen reconstruye, creemos que adecuadamente, la crítica de Segundo a la hermenéutica monárquica de la deidad (modalismo, arrianismo, subordinacionismo). Dice:

> La hermenéutica monárquica de la deidad, con su consabido énfasis sobre la idea de la unidad por sobre la triunidad, sigue constituyendo un axioma central de la teología occidental. Ella es, por lo tanto, una de las aporías centrales a ser superadas; no lo es tanto, en cambio, el supuesto peligro de triteísmo… En verdad el "monoteísmo" comprende para Segundo el riesgo mayor ya que, al forzar la idea de unidad sobre la trinidad, se socava la originalidad del testimonio bíblico al respecto.

6. Siempre desde la reflexión Patrística, Segundo recoge las intuiciones del Concilio de Nicea (325), que son retomadas posteriormente por Atanasio, que consideraba que la cristología nicena era la única heredera auténtica de la fe bíblica y apostólica. Atanasio acepta la cristología del *homoousios* en su especificidad soteriológica. Si Dios se ha hecho ser humano, argumentaba, los humanos podrían ser divinos. Segundo no afirma tal cosa pero sí despliega su concepto de única historia y salvación de la historia de teología de la encarnación. Sin embargo, Atanasio no desarrolla una teología trinitaria. Segundo retoma el dato desarrollado por los padres capadocios, específicamente Gregorio Nacianceno. Dios, decía el capadocio, ha de entenderse como una naturaleza y tres hipóstasis. Cada una de las tres hipóstasis (personas o entidades subsistentes) poseen la misma naturaleza o ser. La diversidad aparece en las distintas formas que tiene el mundo contingente del experimentar a Dios. Para Gregorio, e igualmente para Segundo, en la medida que el Hijo y el Espíritu comparten el ser único y divino del Padre, son tan iguales y tan radicalmente cercanos a nosotros como él. La trinidad es fundamentalmente la aproximación de su causa; es decir, el interés dinámico del Padre por atraer de nuevo hacia él (despliegue teleológico del Dios-sociedad) los seres humanos, la sociedad y el mundo a través de la encarnación (Dios con nosotros) y de la fuerza del Espíritu (Dios en nosotros).

7. La postura fundamental de Segundo (instancia bíblico teológica, histórico-teológica y sistemática) recoge en buena medida el llamado axioma fundamental de la teología trinitaria de Karl Rahner: “la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa”. O, dicho con otras palabras, Dios uno y trino en la “economía” tal y como es en su vida inmanente: en el Padre, en el Hijo y a través de su espíritu tenemos un verdadero acceso al misterio. El axioma de Rahner permite el redescubrimiento de las implicaciones soteriológicas (el Dios uno y trino salva, se ocupa de la historia), antropológicas (el Dios uno y trino, se hace historia), y éticas (el Dios uno y trino, nos encomienda la tarea de formar nuestra historia).

3.6 Cierre integrativo: El misterio como articulación del modelo

Interior intimo meo

Agustín, Confesiones, III, 6,11.

Para conocer y discernir la presencia de Dios es necesaria una ortopraxis y una fe antropológica previa, que posibilite que no confundamos su presencia con algún ídolo.

Para Segundo Dios está cerca. Toda su existencia está volcada hacia nosotros en un apasionado amor. Ese amor lo encontramos situado: a Dios lo encontramos siempre de manera determinada, en viva correlación con las grandes cuestiones que asedian, promueven y constituyen nuestro ser personal y social. Por eso encontrarle es ya, de alguna manera, inventarle, es decir tratar de comprender, expresar y actuar la vida de Dios (trinidad inmanente y económica). Este amor apasionado y cercano (y acercándose) se ha acercado de manera primordial en la encarnación de Dios, Dios con nosotros. La encarnación es, también, invitación a la responsabilidad humana: debemos cuidar nuestra existencia, procurar plenificarla y debemos, asimismo, cuidar a Dios. Cuidar a Dios introduce la cuestión del Dios en nosotros. En cada uno y en el mundo está Dios a través de su Espíritu. Dios es relación dinámica que busca relacionarse. Ahora bien, visto desde la teología católica, Javier Jiménez Limón notó que el modelo de Dios de Segundo carece de un adecuado sentido del misterio. Para Segundo hablar de sentido inadecuado del misterio remite a la comprensión del misterio como oscuridad. Sin embargo, para él misterio es luminosidad.

> La contemplación de Dios, de sus valores y de sus planes a través de la historia terrena y conflictiva de Jesús, arroja luz, no obscuridad, sobre la construcción de una historia donde se levanta ya desde ahora (aunque sólo se manifieste en la meta-historia) la nueva tierra de los hombres y el nuevo cielo de Dios. Es obvio que nuestro acceso a Dios se hace así en y a través de la historia y que la luz que brota del "misterio absoluto" no amortigua sino aviva la preocupación de perfeccionar esta tierra. Aquí se juega toda la teología de la liberación.

El misterio de Dios no se halla, por lo menos en su raíz, en la infinitud del ser divino. El misterio de Dios es, en su esencia, el misterio de toda libertad: sólo la autorevelación de esa libertad como historia, ese comienzo del amor que consiste en darse a conocer, abre el camino hacia lo que es personal. El que la naturaleza divina sea infinita coloca un límite infranqueable a nuestra curiosidad, pero no impide la autodonación aun cognoscitiva, siempre amorosa de Dios.

> Esta concepción del "misterio absoluto" como luz, y no como obscuridad, no deja de admitir que, en el paso de una formalidad a otra, de la humana a la divina, existe una obscuridad que no es otra que nuestra incapacidad para darle cualquier contenido concreto a lo infinito. Pero creo que esta formalidad no es Dios, a secas. Dios es lo que se contiene en ella, que es lo que se *contiene en la vida visible, amable y comprensible de Jesús de Nazaret.* Cómo los valores de Jesús

> puedan ser cuando no tengan los límites de nuestra historia no puede ser objeto de contemplación. Inútil sería querer imaginarlo, sentirlo, vivirlo, a no ser como confirmación absoluta de lo que vivimos y sentimos en lo limitado. No podemos saber cómo será la nueva tierra una vez despojada de su limitación, porque esa limitación es lo que nos la hace accesible y querida… *El "misterio absoluto" no es lo absoluto de una tiniebla impenetrable, sino lo absoluto de una luz que "lo ilumina todo".*

El replanteamiento de lo que es misterio en el modelo de Dios de Segundo permite el desplazamiento hacia la articulación trinitaria de su teo-logía: Dios está antes de nosotros para iluminar el camino y señalar sus posibilidades, Dios está con nosotros para iluminar nuestra existencia humana, la luz de Dios está allí donde las tinieblas opacan toda esperanza. Dios está en nosotros, su luz nos permite discernir los signos de su presencia.

El Dios de los tiempos nuevos es el "Dios que viene". El Dios de la Biblia es "el que es, era y será" (Ap. 1,4). La diferencia no reside, pues, en el qué, sino en el dónde: ¿dónde se presenta ahora Dios? ¿Dónde podemos estar tan seguros de su presencia que seamos capaces de vivir en él y en nosotros mismos? El mesianismo de la modernidad decía: con Dios dominaremos la tierra y con Cristo juzgaremos los pueblos. No, no es con nuestro dominio, sino con nuestra responsabilidad socio histórica con lo que se hace presente mediante su Espíritu que da vida.

3.7. Conclusión

Iniciamos este capítulo ofreciendo una delimitación conceptual de la frase "Crítica del Dios occidental". Posteriormente, establecimos el horizonte material básico desde el que Segundo y Gebara inician sus modelos de Dios. Pasamos, seguidamente, a explicar críticamente las mediaciones que creemos constituyen las discusiones fundamentales en sus teo-logías.

Ahora, en esta conclusión tenemos un doble propósito: anotar algunas continuidades fundamentales entre cada modelo e integrarlos en una visión más amplia y comprensiva. La visión que nos guía no es la de oposición sino la de interrelación constructiva.

71. Visión comprensiva

Segundo está preocupado por discernir la presencia de Dios a través de la antítesis fe/idolatría, mientras que Gebara se ubica en un espacio de sentido en el que la pregunta por el ser de Dios es secundaria. Esto no representa una diferencia fundamental, ya que, en última instancia, ambos realizan una crítica de la des-historización en la pregunta por Dios. El despliegue de la crítica sí nos señala algunas diferencias fundamentales. Segundo afirma, vía trinitaria, la existencia de un Dios verdadero y procura reconstruir su sentido desde un acercamiento bíblico, teológico e histórico. La autora se niega a afirmar cualquier univocidad de Dios. Mucho menos desea interpretar a Dios como liberador en un sentido objetivo. Esto último representa un punto de confluencia. Segundo no afirma que Dios intervenga en la historia y la salve, lo que afirma es que a través de su Espíritu nos anima a tomar la responsabilidad de finalizar la creación. Dios es luz que ilumina y se relaciona. La relacionalidad de Dios con todo y con todos es, en acuerdo a nosotros, la similitud básica entre los dos autores: Dios está con nosotros y en nosotros. El proyecto común de ambos autores es superar un modelo metafísico de Dios. Segundo avanza ese proyecto al interior de la tradición del pensamiento teológico occidental, aunque en tensión y crítica hacia ella. Gebara por su parte, avanza su proyecto desde su interpretación particular de la experiencia cotidiana y desde un trasfondo que combina la teología apofática y la crítica ecofeminista del Dios patriarcal (teología catafática).

La pregunta que recogemos de los autores, y que intentaremos responder en el tercer capítulo, es ¿cómo superar el modelo metafísico de Dios predominante en Occidente? La hipótesis de Segundo es que la tradición bíblica y teológica, leída desde la antítesis fe/idolatría, contiene los elementos necesarios para tal superación. La tesis de Gebara es que hay que buscar más allá y dentro del cristianismo, en actitud de silencio y palabra frágil, los elementos de esa superación. Procuraremos ofrecer una palabra al

respecto seguidamente. Antes de eso introduciremos algunas discusiones que estimamos fundamentales para repensar la teología desde América Latina.

CAPÍTULO 3

Repensar la teología desde América Latina

En el capítulo uno de esta investigación introdujimos los procedimientos metodológicos y horizontes intelectivos fundamentales que les permiten la gestación y desarrollo de las teo-logías de Segundo y Gebara.

En el capítulo dos presentamos críticamente sus modelos de Dios. Hemos señalado las mediaciones primordiales de sus teo-logías y su articulación trinitaria. Finalmente indicamos los campos de discusión abiertos a partir de una lectura comprensiva de sus teo-logías. No hemos querido realizar una comparación mostrando sus diferencias y juzgar desde un tercer referente sus modelos. Hemos seguido un proceso constructivo: las nuevas preguntas que vienen de sectores de la realidad nos exigen revisar nuestro discursos teológicos y nuestras prácticas pastorales.

En este capítulo se introducen algunas discusiones que estimamos fundamentales para repensar la teología desde América Latina. Metodológicamente deseamos proponer algunos criterios para un diálogo fructífero entre propuestas culturales, políticas y teológicas al interior del movimiento de las teologías latinoamericanas.

El procedimiento que hemos seguido es el siguiente: realizamos una caracterización y crítica del multiculturalismo; proponemos, a partir de los conceptos fe antropológica e interdependencia crítica, una vía alternativa al multiculturalismo: hemos denominado a esta vía alternativa cultura política popular, siguiendo una propuesta de Helio Gallardo.

Teo-lógicamente queremos presentar una propuesta de respuesta parcial a la pregunta ¿cómo superar el modelo metafísico de Dios predominante en Occidente? O ¿cómo desarrollar un modelo posmetafísico de Dios? El camino que seguimos es el siguiente: en primer lugar exploramos la noción de mito y símbolo y señalamos, en forma de tesis, algunas indicaciones aclaratorias sobre nuestra perspectiva, que hemos denominado “Dios como mito y símbolo”. Posteriormente, revisamos la perspectiva teo-lógica (planteada en clave de mito) de Hans Jonas y sugerimos algunas consecuencias ético- teológicas de su planteamiento. Por último, en la conclusión, mostramos las posibilidades de lo expuesto para un modelo de Dios posmetafísico.

En este capítulo, Segundo y Gebara aparecen a través de las preguntas e inquietudes que han provocado, y a través de sus conceptos. Su sensibilidad y

preocupaciones nos animan a dar una paso teo-lógico que pueda incorporar críticamente sus aportes en “nuestro propio horizonte hermenéutico e intelectivo”.

1. Epistemología o metodología teológica

La discusión abierta por Segundo y Gebara sobre la epistemología o metodología teólogica presenta algunas discusiones centrales: la ideologización de la teología, feminismo y marxismo, teología y leguaje, teología y política. Nos ocuparemos, en adelante, de discutir la cuestión de la ideologización de la teología. Es menester señalar previamente tres cuestiones introductorias que estimamos importantes para la discusión que plantearemos más adelante. La metodología y teo-logía de Segundo y Gebara muestran diferencias propias no tanto de una distancia espacio-temporal, sino de selecciones, delimitaciones e intereses.

En cuanto a las selecciones Segundo ha optado por mantenerse, de una forma crítica, dentro de la tradición teológica cristiana (en especial católica) e incorporar dentro de ese marco otras perspectivas que contribuyan al desarrollo de su perspectiva teológica. Desde luego, tal selección debe entenderse a partir del particular contexto que seleccionó el autor como referente principal: las sociedades y seres humanos de capas medias educadas de América Latina. Gebara eligió concentrarse en un diálogo con grupos de mujeres particulares, teoría feminista y ecofeminista y ciencias de la religión. Únicamente en casos concretos ha desplegado su reflexión a partir de la tradición teológica cristiana.

Lo anterior nos introduce a la cuestión de las delimitaciones: Segundo delimitó su trabajo de manera amplia: el laico adulto latinoamericano y el no creyente religioso. En el medio de esta delimitación aparecen temas centrales de una época en América Latina: marxismo, dependencia, política, ideologías y cristianismo. Gebara delimita su trabajo también de manera amplia: la mujer de Recife y el replanteamiento de las formas de construir y comunicar conocimiento. Al interior de esta delimitación sobresalen temáticas: femenismo, reconstrucción de las imágenes de Dios y antropología. Las delimitaciones de los autores, creemos, no son un *a priori,* sino que, representan la particular especificidad de cada uno de ellos y las situaciones en las que se insertaron e insertan.

En cuanto a los intereses, Segundo y Gebara parten desde un interés que estimamos común: desarrollar, junto con otros, una o varias teologías latinoamericanas. Dentro de ese amplio espacio es que nosotros asumimos sus propuestas que reconocemos, sí, presentan discontinuidades.

1.1. La ideologización de la teología

La cuestión de la ideologización de la teología fue abierta y desarrollada por Segundo durante 30 años y relativamente asumida por Gebara como núcleo crítico y punto de partida. Introduciremos esta discusión a partir de un tema particular: la tolerancia multiculturalista. La tolerancia multiculturalista tiene que ver con un lugar común en la crítica a los primeros desarrollos de la teología latinoamericana (en los cuales puede ubicarse a Segundo): no concedió especial valor a las diferencias, culturas y problemáticas específicas de sujetos concretos. Posteriormente, aparecen nuevos sujetos que tematizan sus propias experiencias desde una opción liberadora y problematizan el método y los contenidos de "la anterior teología latinoamericana". Lugar común no hace referencia a su falsedad, sino a su sitio privilegiado entre las y los críticos constructivos de "la teología latinoamericana". Más ampliamente la visión multiculturalista surge en un contexto con al menos dos tendencias fundamentales: por un lado el aumento de la exclusión bajo la expansión del capitalismo global, y por una fragmentación y multiplicación de las identidades que ha dado lugar a una multiplicación de las prácticas y "sujetos", por otro lado. Segundo y Gebara, representantes de dos generaciones distintas del movimiento de teología latinoamericana pueden, en una lectura superficial, ubicarse como ejemplos del tránsito de una teología cerrada a los "sujetos específicos" (Segundo) y otra abierta a las problemáticas específicas de "sujetos particulares" (Gebara). Esta lectura es superficial porque desconoce las posibilidades analíticas que provee la "reunión crítica" de ambos autores. La lectura superficial supone la asimilación, en distintos niveles, de la ideología multiculturalista.

Estamos de acuerdo con Slavoj Sizek que la forma ideológica ideal del capitalismo global es el multiculturalismo, ya que, desde una especie de posición global vacía, trata a cada cultura local como el colonizador trata a los pueblos colonizados: como a un "natural o nativo" cuyas prácticas deben ser cuidadosamente estudiadas y "respetadas". El

multiculturalismo supone una distancia o autorreferencialidad eurocentrista o ladina, que respeta las culturas locales sin raíces particulares europeas o que no expresan las sensibilidades ladinas. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma autorreferencial de racismo, renegada, invertida, un "racismo atenuado y precavido": "respeta" la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad auténtica cerrada en sí misma, respecto de la cual el teólogo-a multiculturalista conserva una distancia posibilitada por su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es una variante de racismo que vacía su propia postura de contenido positivo,

> el multiculturalista no es un racista directo; no le opone al Otro los valores *particulares de su propia cultura;* sin embargo, retiene su posición de *punto de universalidad vacío* y privilegiado, desde el cual se pueden apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares; el respeto multiculturalista a la especificidad del Otro es la forma de afirmar la propia superioridad.

El desplazamiento desde el imperialismo cultural convencional (propio de las teologías occidentales) al multiculturalismo más tolerante, con su apertura a la riqueza de las identidades híbridas desde el punto de vista étnico, sexual, estético, etcétera, tiene un trasfondo delimitativo: el sistema capitalista global puede incorporar las ventejas de la política posmoderna de las identidades en la medida en que ellas no perturben la circulación uniforme del capital; en cuanto alguna intervención política le plantea una seria amenaza, de inmediato la reprime un conjunto elaborado de medidas destinadas a excluirla. Es decir, si las culturas con su testimonio de humanidad plantean un problema político al capital la tolerancia terminará. Así, la problemática del multiculturalismo (la coexistencia híbrida de diversos mundos vitales), que hoy en día se impone, es la forma de aparición de su opuesto, de la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial global: atestigua la homogeneización sin precedentes del mundo actual.

La ideología multiculturalista centra sus esfuerzos por acentuar y exacerbar las diferencias culturales, pero no afecta en absoluto la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista. Una teología con un trasfondo tal libra "batallas por computadora" por los derechos de minorías étnicas, de los varones y mujeres homosexuales, de los diferentes estilos de vida, y así sucesivamente, mientras el capitalismo coopta lo que no le resulta peligroso y censura, directa o indirectamente, lo que le resulta amenazante. Según Zizek, la teoría de los estudios culturales le está brindando el servicio fundamental al desarrollo de la lógica capitalista global, al participar activamente en el esfuerzo ideológico tendiente a hacer invisible su presencia masiva: "en la forma predominante de

la crítica cultural posmoderna, la sola referencia al capitalismo como sistema mundial tiende a suscitar acusaciones de esencialismo, fundamentalismo". El despliegue de esta despolitización de la economía es que en cierto sentido ha quedado despolitizado el ámbito mismo de la política: la lucha política propiamente dicha se ha transformado en la lucha cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y por la tolerancia de las diferencias. Visto desde una perspectiva "latinoamericana", Helio Gallardo señala que este tipo de asimilación distante y discriminatoria, que el denomina indigenismo, supone la desculturalización del otro (en este caso pueblos originarios) y la preservación como reserva folklórica de aquellos valores que se consideren positivos. En la teología esto es evidente en el caso de las religiones de pueblos originarios: se rescata, por ejemplo, su pretendido respeto a la naturaleza y se rechaza, por gnoseológica y teológicamente errónea, su idea de la salvación.

La falsedad del liberalismo culturalista elitista reside en la distinción entre contenidos discursivos explícitos y prácticas formales: mientras se afirma discursivamente la superación de los límites de la propia identidad étnica (la cuestión de la ciudadanía universal), funciona dentro de su propia sociedad, como un círculo estecho y elitista de capas medias altas (muchos y muchas profesoras universitarios), que se opone claramente a la mayoría de las personas, desdeñadas por estar cautivas en sus estrechos límites étnicos o comunitarios. Veamos algunas posturas básicas de la ideología multiculturalista:

a) Por un lado, se tolera al otro en la medida en que no es el otro real, sino el otro aséptico de la sabiduría ecológica premoderna, de los ritos fascinantes y así sucesivamente; en cuanto aparece el otro en su compleja densidad sociohistórica (por ejemplo, la clitoridectomía, el castigo físico brutal hacia esposas e hijos, la tortura feroz hasta el asesinato), el modo en que el otro regula la especificidad de su goce, la tolerancia se detiene. Es significativo que los mismos teólogos-as culturalistas que se oponen al eurocentrismo o ladinismo también, como regla, reprueban castigos como la pena de muerte, considerándola un resto de la costumbre bárbara y primitiva de la venganza: el sesgo eurocentrista se devela, pues la totalidad de su argumentación contra la pena de muerte es eurocentrista, y se basa en un modelo axiológico "evolucionista" que parte de las sociedades primitivas violentas y desemboca en las sociedades tolerantes modernas, capaces de superar el principio de la venganza.

b) Por otro lado, el liberal multiculturalista tolerante acepta a veces las violaciones más brutales a los derechos humanos, o por lo menos es renuente a condenarlas, por temor a ser acusado de imponerle sus propios valores al otro. En mi propia experiencia universitaria he escuchado que es una impostura hablar de sexualidad alternativa entre pueblos originarios, puesto que, la sexualidad desempeña un papel por completo distinto en el mundo vital de los pueblos originarios, de modo que no debíamos imponerles nuestras propias ideas de sexualidad alternativa o represión sexual. La actitud hacia la sexualidad de los pueblos originarios sólo nos parecía represiva a partir de nuestras convenciones occidentales.

Una posible salida a estas posturas es la solidaridad en luchas diferenciadas y comunes, cuando advertimos que los problemas que me impiden desarrollarme como humano son semejantes a los que le impiden al otro su propio desarrollo. ¿Significa esto que la solución consiste en reconocer el carácter híbrido de toda identidad? Resulta fácil elogiar la hibridez del "sujeto migratorio posmoderno", ya no ligado a raíces étnicas específicas, en tránsito libre entre diferentes espacios y problemáticas culturales. Empero, en este sentido encontramos condensados dos niveles sociopolíticos diferenciados: por un lado, la o el académico de capas altas o medias altas, que cuenta siempre con las vidas adecuadas para cruzar las fronteras sin ningún problema y realizar sus negocios, y que por lo tanto puede disfrutar con la diferencia; por otro lado está la trabajadora salvadoreña inmigrante empobrecida, expulsada de su hogar por lógicas sistémicas de exclusión o la violencia, para quien la celebrada hibridez designa la experiencia traumática constantemente experienciada de no poder asentarse ni legalizar su estatus: la persona o las personas para quienes trámites tan simples como cruzar una frontera o reunirse con su familia pueden ser episodios llenos de angustia y exigir grandes esfuerzos. Para estas personas, el desarraigo respecto de su modo de vida tradicional es un choque traumático que desestabiliza toda su existencia: decirles que deben disfrutar de la hibridez y de la falta de identidad fija en su vida cotidiana, del hecho de su inseguridad jurídica como migrante, nunca idéntica consigo mismas, y así *ad infinitum*, supone la celebración de la fragmentación social y personal de quien no puede sentirse parte de ninguna existencia.

Desde nuestra perspectiva el campo de discusión sociohistórica en el que se inscribe el multiculturalismo y su contraparte: el populismo fundamentalista del choque de

civilizaciones o teologías, debe ser resuelto en otro ámbito: la creación de cultura política popular y una teología popular.

1.2. Cultura política popular y quehacer teológico

Desde el trasfondo multiculturalista, el quehacer teológico se convierte en la acentuación velada de un lugar interpretativo: el rechazo elitista del eurocentrismo o el ladinismo. A su vez, en el gesto discriminatorio de quienes adviertiendo su superioridad conceden la posibilidad de que otras culturas puedan existir y expresarse. Toda esta estrategia está inserta en el contexto de despliegue del capitalismo global y su decadencia relativa, lo cual implica exclusión, enajenación de capas medias y destrucción de la naturaleza, las vías que permiten su autoproducción.

La propuesta de una o varias culturas políticas populares, sugerida por Helio Gallardo, plantea una alternativa al interior de la tensión entre identidades particulares, culturas y prácticas políticas. La propuesta de Gallardo, que comentaremos brevemente, puede ser desarrollada desde dos registros: fe antropológica e interdependencia crítica.

El concepto de fe antropológica introducido por Segundo permite establecer las condiciones formales entre distintas y específicas sensibilidades y el quehacer teológico. La fe antropológica, que traduciremos aquí como deseo de producir relaciones de estima y autoestima personal y social capaces de desplegarse en instituciones y lógicas sociales, es un lugar de encuentro y diálogo entre culturas, sensibilidades y luchas específicas. La ausencia o presencia de este referente de fe antropológica es el que permite o dificulta el diálogo y, a la vez, constituye el criterio material de lectura sociohistórica de todo proyecto humano. La presencia del referente de fe antropológica es una invitación al acompañamiento y diálogo crítico, lo cual implica el respeto de cada particular y la posibilidad de que cada quien desde su lucha específica construya culturas humanas alternativas. La fe antropológica se expresa, por ejemplo, cuando identificamos la universalidad con el punto de exclusión: en el caso costarricense, decir todos somos trabajadores inmigrantes. En una sociedad estructurada jerárquicamente, la medida de la verdadera universalidad está en el modo en que las partes se relacionan con quienes son imaginados como “sobrantes”, excluidos por y respecto de los otros. Esta precisamente es una de las fortalezas analíticas y políticas de la propuesta teológica y pastoral (que

advierte fe antropológica) de la opción por los pobres. Desde la propuesta de fe antropológica, sin embargo, los empobrecidos también optan por ellos y advierten su capacidad de sentirse y pensarse en su especificidad sociohistórica como capaces de crear y compartir humanidad. Sin que esto implique el desconocimiento de la ambigüedad de sus propias prácticas.

La interdependencia crítica sugerida por Gebara, con su referente ecológico y feminista, anima la autoconstitución de comunidades humanas que condensen y expresen espiritualidades de respeto a la naturaleza y crítica al patriarcalismo. La consideración de otras culturas y subjetividades está atravesada por los criterios de producción sostenible de humanidad (respeto de la naturaleza) y de producción erótica de humanidad (crítica del patriarcalismo), la ausencia o precariedad de estos criterios constituye el punto de partida de toda crítica cultural o de formaciones sociales específicas. La interdependencia crítica señala las posibilidades y los límites de las prácticas humanas: denuncia contextos opresivos y anuncia contextos liberados, es decir con más opciones de ejercer autonomía intersubjetiva, y, en el mismo movimiento, autoconstituyen humanidad personal y social (autonomía, autoestima).

El criterio básico de los conceptos fe antropológica e interdependencia crítica es la autoproducción de humanidad. Explica Helio Gallardo que "autoproducción de humanidad" remite a procesos, luchas y diálogos, ya que, la humanidad no es algo dado. Por otro lado, no toda acción humana produce humanidad:

> No toda forma o acción humana produce humanidad… Amar al prójimo es universalizable y gesta comunidad… Ni cinismo, ni hipocresía ni garrote estructurales producen humanidad… El criterio central para juzgar a una acción… es que constituya un medio particular de liberación. Los procesos de liberación solo pueden juzgarse desde los hechos… reconocer la diversidad de las acciones e instituciones humanas no implica acompañarlas y legitimarlas indiferente y abstractamente a todas.

Autoproducción de humanidad hace referencia a las prácticas humanas que en contextos particulares provocan o animan la aparición o desarrollo de tramas liberadoras. El criterio para valorar estas prácticas no puede ser gnoseológico sino sociohistórico. Tramas liberadoras pueden existir únicamente en las relaciones sociales (casa, escuela, universidad, iglesias) y nunca fuera de ellas.

Por último, cultura política popular, donde deseamos pensar el quehacer teológico latinoamericano, tiene como trasfondo algunos señalamientos básicos:

> Las movilizaciones requeridas por las izquierdas [la teologia latinoamericana debe desearse y testimoniar un actitud de izquierda, si se le mira como pensamiento y practica latinomericana] para construir sociedades alternativas deberán ser las propias del protagonismo de una mayoría social (local, nacional, continental) que no adquiere la forma de 'masa' sino de presencia plural o diversificada y organizada desde sus propios intereses en tanto ellos coinciden con lo que asumen los diversos grupos como liberación social y humana (local, nacional, continental, universal). Los imaginarios ideológicos surgirán desde las tramas sociales básicas, de "abajo hacia arriba", como poder local, y en articulación horizontal, si diversos grupos sociales asumen que su liberación particular (social y humana) en tanto mujeres, campesinos, obreros, jóvenes, negros, indígenas, ciudadanos, etc., es antisistémica, esto es si estos grupos movilizados se dan una teoría en la que su sujeción se explique como estructuralmente producida de modo que su liberación/identidad (autonomía) exija inevitablemente una lucha revolucionaria.
> En este sentido, y a diferencia de las luchas del siglo XX, los procesos revolucionarios serán populares, donde 'pueblo' remite tanto a una categoría sociopolítica de análisis como a una movilización plural, por diferenciada, desde raíces sociales, y permanentes (lo que no implica continuidad lineal) de los sectores e individuos que se reconocen discriminados y tratados como objetos y anhelan organizadamente darse control sobre sus existencias. El referente de valor que alimenta estas luchas particulares y específicas es el de liberación. 'Liberación' remite a autonomía e irradiación de autoestima social. Como nadie puede liberar a 'otro', el referente conceptual y utópico de estos procesos de liberaciónes el de la *autoproducción de sujetos.*
> Una sociedad cuyas instituciones facilitan y potencian la autoproducción de sujetos puede ser considerada republicana, democrática, socialista y comunitaria, plural (particularizada o diferenciada), solidaria y con voluntad de producción de humanidad (utopía de género humano).

Algunos señalamientos a esta cita:

1. El método teológico latinoamericano debe animar la creación diferenciada y plural de "teologías" gestadas desde diferentes lugares sociales, sin que esto constituya la distinción cualitativa de estas teologías.

2. Estas teologías expresarían críticamente como han asumido las juventudes, los homosexuales y los adultos mayores, por ejemplo, su propia liberación y como ofrecen ese testomonio ligado a sus particulares experiencias religiosas.

3. La o el "teólogo profesional" participa de este diálogo amplio proponiéndo y asumiéndo preguntas, no "ordenando" o "sancionando", puesto que se sabe dentro de un proyecto popular en el que el reconocimiento, expresado en diálogo respetuoso y crítico , adquiere un carácter fundamental.

4. En la propuesta de una cultura política popular y teología popular, articulada desde los conceptos fe antropológica, interdependencia crítica y autoproducción de humanidad, se asume la existencia de la diversidad y pluralidad de las subjetividades y experiencias latinoamericanas. Pero, contrario al multiculturalismo establece a todas las culturas como igualmente humanas, pero asume una postura de diálogo crítico desde el referente de liberación.

5. El referente liberación no puede comprenderse aislado de sus determinaciones geopolíticas y geoeconómicas: es decir, al interior del despliegue del capitalismo global y su presencia neocolonial en América Latina.

6. Vista desde esta propuesta, la teología latinoamericana constituye una crítica a la lógica del capitalismo global la cual ha implicado la mercantilización extrema de los productos culturales, a la vez que la profundización de la división entre trabajo manual e intelectual. La conversión de la cultura en mercancía reproductible y desacralizada, así como la fragmentación de las prácticas, conduce, lejos de lo que sostienen algunas interpretaciones, en circulación ligadas al énfasis en el alivianamiento y la democratización o a la creencia en un desplazamiento del campo de la producción al de los consumos, en la propuesta de García Canclini, a un dominio directo de la economía sobre la cultura, así como a una creciente instrumentalización de los saberes.

7. Siguiendo a Alejandra Ciriza podemos decir que desde el marxismo como campo teórico se puede aportar un punto desde cuyo horizonte se pueden hallar los nexos entre economía y cultura, entre globalización capitalista y fragmentación cultural y política como escenarios producidos en un proceso sociohistórico no lineal ni progresivo, que ha desembocado bajo el momento actual del capitalismo en la conjución entre desigualdad creciente entre el orden económico y social y apatía cultural, entre aumento de desigualdades y estallido de diferencias.

Retomaremos en el siguiente apartado el problema - necesidad de superar los modelos metafísicos de Dios, este tema recorre las teo-logías de Segundo y Gebara y constituye un ingreso privilegiado para repensar la teo-logía latinoamericana.

2. Punto de partida teo-lógico

El modelo metafísico que critican Segundo y Gebara contiene las siguientes presuposiciones: a) la existencia indubitable de un Dios verdadero y completamente distinto ontológicamente, b) la diferencia inconmensurable entre el ser de Dios y el ser del humano, c) la capacidad de ese Dios de actuar en y contra toda limitación histórica, por ejemplo la *creatio ex nihilo* de Ireneo y Agustín. Más comprensivamente: en este esquema Dios actúa como garante último del orden cosmológico, de la inteligibilidad de lo real, de la correspondencia entre el pensamiento y el ser, de la armonía del conjunto. Es el *logos* que preside la cosmología, la antropología y el mismo devenir. Los estoicos son los que más desarrollan la idea de Dios en la historia, presidida también por la pro-videncia divina, que pertenece al orden de lo racional-ideal. El eje que aparece con la cuestión de la *creatio ex nihilo,* afirma el carácter contingente y penúltimo del universo material. Hay ahora una separación estricta entre el creador y su obra, rechazando cualquier emanacionismo o derivación del mundo de la divinidad. Dios es divino, y el mundo, finito, contingente, limitado. El *ex nihilo* filosófico pone el acento en la dependencia ontológica: el mundo no se explica suficientemente por sí mismo, remite a otra realidad meta-física y última.

En adelante explicitaremos los componentes de nuestra propuesta en dos momentos, lo hacemos por razones heurísticas, y no porque sean momentos autónomos.

1 Dios como mito y símbolo: lectura en clave Ricoeuriana

Hemos recogido en esta sección algunos de los aportes que consideramos fundamentales en la interpretación de Paul Ricoeur (1913-2005) sobre el mito. En el filósofo francés el camino hacia la reflexión filosófica en interpretación de los símbolos y mitos es abierto por algunos lineamientos puestos por Kant. En primer lugar, por la distancia entre entendimiento y razón:

> La vía que espero explorar es abierta por la importante distinción hecha por Kant entre entendimiento (*Verstand)* y razón (*Vernunft)*. Esta dualidad tiene algunas implicaciones que son adecuadas a un *intellectus fidei et spei.* ¿Cómo? Fundamentalmente gracias a la función de horizonte asumida por la razón en la constitución del conocimiento y de la acción. En ambos ámbitos la razón significa, en primer lugar, la imposibilidad e incluso la prohibición de realizar o lograr una totalidad dada; en consecuencia y finalmente, la proyección de una tarea que es el equivalente filosófico de la esperanza, y la aproximación filosófica más adecuada a la libertad según la esperanza.

La distinción entre entendimiento y razón abre una tensión entre el conocimiento condicionado y la función de lo incondicionado de la razón, la cual lleva el concepto kantiano de límite, según el cual la búsqueda de lo incondicionado pone límites a las pretensiones del conocimiento objetivo. Para Ricoeur, una filosofía de los límites no cierra el discurso filosófico (en nuestro caso teo-lógico), sino que más bien funda su posibilidad al romper con la pretensión del conocimiento objetivo causal de cerrar el discurso a nivel del continuo espacio-temporal causal. A partir de esto Ricoeur concibe la tarea de dar a los conceptos-límite kantianos una función menos negativa que la de prohibiciones dirigidas por la razón a la pretensión del conocimiento objetivo de absolutizarse.

> **Tesis I:** La teo-logía trabaja con conceptos límites, no en el sentido de que no pueda pronunciarse, sino en la imposibilidad de adquirir conocimiento objetivo. La teo-logía procura, dentro de su imposibilidad de hablar o lograr totalidades dadas, indicar la existencia de esperanza o producir esperanza. Se trata del despliegue de la idea de luminosidad del misterio de Dios (Segundo) o la idea de trascendencia de Gebara.

Los conceptos límite son vacíos porque no pueden ser llenados con conocimiento objetivo, pero este hecho abre la posibilidad de que la exigencia de la razón que se expresa en esos conceptos encuentre su realización por otra vía. A partir de esto el mito puede ser visto como una forma de presentación indirecta que se adecua, en cierto modo, al postulado vacío del Absoluto, para el cual la filosofía no posee concepto.

Retomando una vez más a Kant, el filósofo francés plantea una visión sistemática de lo que hemos dicho anteriormente:

> De acuerdo con la segunda Crítica, la única extensión (*Ausweitung*) de nuestro conocimiento es *práctica,* esto es, concierne a la conexión entre libertad y ley. Este contraste entre limitación teorética y extensión práctica puede ser transformado en algo más fructífero si damos a la ética un alcance que escape a la estrechez de la moralidad… Si la ética cubre la totalidad del ámbito de nuestro camino desde la esclavitud a la libertad… entonces una interpretación ética del discurso poético y religioso no tiene efectos reductivos. Por el contrario, ella abre un fructífero diálogo entre la ética y la hermenéutica. El concepto, una vez más, está del lado de una ética filosófica, ya sea que concibamos la ética en términos de normas, valores, instituciones, o en términos de creatividad, expresión libre, revolución permanente, etc. Ahora, esos conceptos están vacíos sin su presentación indirecta en símbolos, parábolas y mitos. Es la tarea de la hermenéutica desentrañar el mundo de los textos de su implícito proyecto de existencia, su proposición indirecta de nuevos modos de ser. Estas intuiciones son ciegas hasta el punto en que los conceptos éticos son vacíos. La hermenéutica ha terminado su trabajo cuando ha abierto los

ojos y los oídos, es decir, cuando ha desplegado ante nuestra imaginación las figuras de nuestra existencia auténtica. La tarea de la ética es articular su discurso coherente por medio de una escucha de lo que dicen los poetas.

TESIS II: La teo-logía es discernimiento de símbolos, parábolas y mitos. Este discernimiento posee intencionalidad ética. Los símbolos y mitos entrañan posicionamientos ante lo real social, la teo-logía es parte de la lucha hermenéutica por explicitar el alcance liberador o no de los mitos. Éstos no son sólo propuestas de eticidad (creatividad, revolución permanente) pero desde del criterio de ingreso de la razón práctica (que también es razón teórica) se procura visibilizar esa dimensión. Se trata de la puesta en práctica del método de liberación de la teología de Segundo y Gebara.

Lo que ofrecen los mitos son imágenes y figuras que expresan indirectamente el paso de la inocencia a la culpa y el camino de la existencia desde la existencia a la libertad. Para darle a la ética un alcance todavía más amplio, Ricoeur propone tomar en serio la cuestión de la posibilidad de un objeto que expresa la realización total de la libertad, la regeneración de la voluntad y la superación del mal. Esto remite a un nuevo lineamiento kantiano, la cuestión "¿Qué puedo esperar"?, y a la respuesta que brindan las representaciones religiosas en el plano de los esquematismos analógicos de la imaginación trascendental. La imaginación productiva provee esquemas de lo incondicionado que la razón exige, que no encontramos realizado en ninguna realidad sociohistórica y que entonces sólo nos cabe esperar. La interpretación es necesaria porque ese lenguaje es totalmente analógico, simbólico. Esta interpretación puede ser filosófica o teológica porque el mito representa aquello que no podemos conocer, pero podemos pensar, sentir, actuar, comunicar: el origen del mal, la realización de la libertad y la superación del mal. Pero, a la inversa, la teología necesita del mito, pues de estas cuestiones ella sólo tiene ideas, pero no conceptos (los conceptos pecado y pecado original, provienen de reinterpretación de mitos), por eso las representaciones mitológicas son necesarias a una teología que quiere pensar y actuar la liberación. Aquí es donde la matriz kantiana permite abrirse a la interpretación del lenguaje mitológico, porque una teología que no se limite a considerar la exigencia de totalidad de la razón como una simple idea límite o una mera función regulativa, sino que apunte a producir una comprensión existencial a partir de esa exigencia de la razón, esa teología tiene que apoyarse en las representaciones que el mito brinda del mal y de la regeneración y así

poder tener una visión fronteriza de los esquemas o símbolos del origen del mal y de la victoria sobre el mal.

> **TESIS III:** Dios es una noción que expresa la realización total de la libertad (creación por gracia), la regeneración de la voluntad (kenósis salvífica), y la superación del mal (cielos nuevos y tierra nueva). Integra, por decirlo de algún modo, todo lo que no podemos expresar conceptualmente. Dios como mito hace referencia a la tensión entre palabra (Dios) y silencio, ante las cuestiones fundamentales de la existencia.

A partir de estos elementos, Ricoeur piensa que se puede extender al mundo de los mitos la concepción kantiana de una simbolización, hecha a nivel de la imaginación, de la exigencia de sentido que procede de la razón misma. Los mitos podrían ser representaciones que no están dentro de los límites de la mera razón, sino en sus confines, en sus fronteras. La filosofía (teología), en tanto filosofía (teología) de los límites y en tanto filosofía (teología) práctica, puede asumir la verdad del universo mítico sólo como conocimiento de los confines. Pero esto con la condición de despojar a los mitos de todo alcance especulativo y de vincularlos a la función práctica de la razón, es decir, a las condiciones de realización del ser humano como sujeto o en la analítica de Ricoeur la realización de la libertad humana.

> **TESIS IV:** Hablar de Dios como mito es, asimismo, superar la visión de Dios como causa *sui* o fundamento de lo real social. Hablamos de Dios en cuanto creemos que como mito hace referencia a las posibilidades e imposibilidades del ser humano de alcanzar una existencia más gratificante y plena.

La diferencia entre conocer y pensar, unida a la crítica de la ilusión trascendental abre una interpretación posible del mundo de los mitos. Si bien es criticado por ir más allá de los “límites legítimos del conocimiento”, el mito recibe un sentido por su relación con lo incondicionado. Pero este sentido no es teórico, sino práctico-liberador. La posibilidad de superar el mal implica para la libertad una realidad y no sólo una exigencia o un sueño. Mientras tanto, la espera razonable se apoya sobre representaciones que figuran la difícil conceptualización del bien y el mal y sus complejas relaciones.

A partir de los elementos anteriores se hace posible una aproximación a Dios como mito. Los símbolos y mitos son algo que encontramos y que podríamos explicar histórica, psicológica o sociológicamente. Sin embargo, Ricoeur sigue la vía abierta por Kant

porque ella lo conduce a encontrar en los símbolos y mitos un sentido que sirve para resolver la cuestión que se le plantea a la teología cuando es confrontada con el problema del mal. Las explicaciones científicas son reductivas porque colocan el mito dentro de los límites en los que él no dice nada válido. En el recorrido de los lineamientos kantianos, vemos que Ricoeur acepta los límites que Kant traza para el conocimiento y la crítica a toda representación que transgrede esos límites. Por eso los mitos no dicen nada válido acerca del mundo de los fenómenos; los símbolos y mitos no dicen nada de la realidad espacio-temporal-causal: hay que deshacer el mito-explicación. La tensión entendimiento-razón, a la vez que pone límites a la pretensión del entendimiento, abre la dimensión simbólica y la posibilidad de encontrar el verdadero logos del mito. Por eso para Ricoeur los símbolos y mitos tienen sentido como lenguaje que dice algo de la realización de la libertad en relación con la ética, con el problema del bien y el mal. En este punto la filosofía y la teología pueden dejar de ser una descripción pura de las posibilidades fundamentales del ser humano, para pasar a ser un conocimiento, dentro de los límites de la mera razón, de los confines, de lo que está más allá de los límites de la razón, es decir, de lo que dicen los símbolos y los mitos, entendidos como esquemas o representaciones fenoménicas de algo que en realidad es nouménico: la realización de la liberación, la superación del mal. De esta manera se comienza a elaborar ese pensamiento "a partir" de los símbolos, una teología en las fronteras de la teología.

> **TESIS V:** Los presupuestos en torno a la distinción del conocimiento "científico" y no "científico" no deben ser asumidos acríticamente, es decir, sin un examen riguroso de los presupuestos ontológicos y epistemológicos del "conocimiento científico". La distinción entre lo fenómenico y noumenal debe ponderarse desde las flosofías críticas del idealismo (principalmente la tradición marxista). Estas advertencias, sin embargo, no nos impiden asumir los mitos como esquemas o representaciones de la liberación humana, sus posibilidades e imposibilidades.

Mito y teología son dos discursos diferentes, pero no lo son totalmente, porque los mitos hablan un lenguaje totalmente simbólico y los símbolos ya se encuentran en el elemento del lenguaje, del Logos, por eso no son ajenos al razonamiento teológico. La articulación de filosofía (teología) y mito se produce en el nivel de la simbólica del mal, que es el lenguaje fundamental que puede enseñarle algo al filósofo (teólogo) sobre el

mal y la culpa. La relación del ser humano con lo que estima decisivo y fundamental puede ser expresada sólo por expresiones indirectas y figuradas.

TESIS VI: La teología es mito aunque el mito no siempre es teología. Nosotros ubicamos el mito no únicamente en el nivel de la simbólica del mal sino también en el nivel de la simbólica de la liberación: lo que el mito puede enseñarle al teólogo sobre las posibilidades que tenemos los seres humanos de desplegarnos como humanidad, desde el referente de la liberación. Para Segundo la opción por los pobres y para Gebara la superación del patriarcalismo son condiciones de posibilidad para desplegarnos como humanidad.

En forma más general todavía, Ricoeur concibe la actividad simbólica del pensamiento y del lenguaje como una prolongación del poder soñar, como algo que se muestra en el poder que el cosmos tiene de significar y en el poder de creación del verbo poético. Resta, todavía, explicar en qué consiste la fuerza de un símbolo como Dios en la existencia del ser humano:

> Propongo explorar la siguiente vía: lo que constituye la fuerza de un símbolo religioso [Dios en nuestro caso] reside en que él es la reasunción de una fantasía de escena primitiva convertida en instrumento de descubrimiento y de exploración de los orígenes. Por medio de estas representaciones detectoras del hombre dice la instauración de su humanidad. Así, los relatos de lucha en la literatura babilónica y hesiódica, los relatos de la caída en la literatura órfica, los relatos de la falta primitiva y del destierro de los hebreos, pueden ser muy bien considerados, a la manera de Otto Rank, como una especie de onirismo primitivo, pero un onirismo que no es un memorial de la prehistoria, sino que más bien es un símbolo que a través de su función vestigial da curso a una imaginación de los orígenes que pueden denominarse historiales, *geschichtlich,* porque ella dice un acontecimiento, una llegada al ser, pero no histórico, *historisch,* porque ella no tiene ninguna significación cronológica. Utilizando una terminología husserliana, yo diría que los fantasmas explorados por Freud constituyen la hylética de esta imaginación mítico-poética. Sobre las fantasías de escena primitiva el hombre "forma", "interpreta", "apunta" hacia las significaciones de otro orden susceptibles de devenir los signos de ese sagrado que la filosofía sólo puede reconocer y aclamar en el horizonte de su arqueología y de su teleología.

Hablar de Dios como mito es hablar de éste dentro de los límites de la filosofía kantiana de los límites: la instauración de la humanidad, la posibilidad del ser humano de desplegarse como sujeto.

TESIS VII: Las fantasías de escena primitiva proporcionan las imágenes a partir de las cuales la imaginación mítico-poética realiza una creación de sentido que las

transforma en esquemas (mito de Dios esperanza, mito de Dios de los pobres, mito del Dios interdependiente) de ese acontecimiento ontológico que es el paso de la inocencia a la culpa, la llegada a la condición de sujeto, pero siempre tiene que ver con una situación del ser humano en relación con lo sagrado.

Desde ese horizonte Ricoeur define el mito de la siguiente manera:

> Tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y un espacio no coordinables a los de la historia y geografía según el método crítico. Por ejemplo, el exilio es un símbolo primario de la alienación humana, pero la historia de Adán y Eva del paraíso es un relato mítico de segundo grado que pone en escena personajes, lugares, un tiempo y episodios fabulosos. El exilio es un símbolo primario y no un mito, porque es un acontecimiento histórico convertido en algo que significa analógicamente la alienación humana. Pero la misma alienación es la que suscita una historia fantástica, el exilio de Edén, la cual, en tanto que historia acontecida *in illo tempore,* es mito.

TESIS VIII: Dios es tanto un símbolo primario de los deseos, posibilidades e imposibilidades humanas como un mito de segundo grado en el que se articulan eventos e historias a partir de las luces y vacíos de sentido que aporta el mito de Dios a la humanidad.

El lenguaje mítico es el vínculo del ser humano con lo sagrado (que no es, necesariamente, el Dios cristiano) o la posición o situación del ser humano en el ser. Esa experiencia que el ser humano tiene del lazo que lo une a lo sagrado y al ser es una experiencia tenida fuera de los límites de la razón pura. Es una experiencia que no puede ser reducida a un objeto científico, por eso es que no hay imágenes adecuadas de la misma y entonces sólo se puede hablar de ellas indirectamente, recurriendo a imágenes fenoménicas que sólo pueden ser válidas si se renuncia a su referencia directa y a su valor explicativo respecto del ámbito fenoménico. Esto se ve con claridad en el caso de una experiencia del mal. Ricoeur da a entender que la experiencia del mal no es una experiencia como la que el ser humano tiene cuando conoce los fenómenos del mundo sensible. Se trata de una experiencia inexpresable por medio del lenguaje que la ciencia utiliza para hablar de los fenómenos. Por eso el ser humano crea imágenes, figuras que expresen aquello que es inexpresable como objeto espacio-temporal y que quedaría inexpresado sin el mito. La verdad del mito no es histórica. Estas presuposiciones se manifiestan en lo que Ricoeur dice del relato de la caída de Adán:

> Ese relato tiene una fuerza simbólica extraordinaria porque resume en un arquetipo del hombre todo lo que el creyente experimenta de un modo fugaz y confiesa alusivamente. Más allá de que esta historia explique alguna cosa… ella expresa, por medio de una creación plástica, el fondo inexpresado… de la experiencia humana. Se puede sin duda decir que el relato de la caída es mítico, pero se pierde su sentido si uno se queda con eso; no basta con excluir el mito de la historia, es necesario extraer de él la verdad que no es histórica.

Nuestra perspectiva de Dios como mito y símbolo supone que el ser humano necesita expresar experiencias determinantes en su existencia, esas experiencias interpelan constantemente los lenguajes y racionalidades. Dios puede considerarse como mito y símbolo ya que es una forma que utilizan algunos seres humanos para hacer referencia a su relación con lo sagrado y con su existencia general. Dios hace referencia a los espacios, tránsitos, luchas en las que el ser humano asume su carácter de sujeto. El núcleo de Dios como mito y símbolo es la vida concreta del ser humano: sus limitaciones y posibilidades, y la manera como procura expresarlas desde el mito Dios y su relación con éste. Sin embargo, persiste siempre una distancia, *mysterium tremendum,* entre el mito y la humanidad y viceversa. Una distancia crítica que permite imaginar siempre más allá de la propia imaginación. El mito, por otra parte, desespecializa el quehacer teológico, ya que en la cotidianidad se recrea constantemente el mito de Dios. Esa recreación cotidiana constituye un primer momento del quehacer teológico. El otro momento lo constituye la crítica desde el referente liberación.

Consideraremos a continuación un desarrollo de la perspectiva de Dios como mito y símbolo propuesta por Hans Jonas.

2.2. Dios como mito y símbolo: Lectura en clave jonasiana

Los argumentos teológico filosóficos de Hans Jonas (1903-1993) deben ser ubicados en la crítica o proyecto de un pensamiento (y teología) posmetafísico. Nuestro interés es comentar, brevemente, su propuesta mítica y desde ella obtener algunas posibilidades ético – teológicas.

2.21. Breve recuento del mito teo-lógico de Jonas

El punto de partida de la narración jonasiana es la constatación sin más, pues se trata de “una elección no conocible”, “inescrutable”, imposible de saber”, de la autoalienación divina a “la aventura del espacio y el tiempo”, es decir, a la riesgosa empresa del devenir en su pluralidad infinita. Por su propia voluntad, el “fondo” o “fundamento divino del ser” renunció a su propia trascendencia, a su propio ser a favor de una incierta inversión en la igualmente azaroza experiencia temporal. Ello significó de una vez por todas la irrupción de la inmanencia en la realidad. Pero sólo de manera penosamente gradual “pudo lo creado producir desde sí mismo lo otro”. Entretanto, en “este camino estaba sometido a las lentas y acumulativas transformaciones que le permitieron experimentar la ley natural en formación y consolidación”. Es a partir de semejante universo dejado a la libre que las probabilidades convergieron para el surgir de los primeros brotes de vida orgánica, primero, y del espíritu autoconsciente más tarde. Se trata de “una dubitativa emergencia de la trascendencia desde la impenetrabilidad de la inmanencia”.

La aparición de la vida fue, asevera Jonas, el momento esperado por la divinidad alienada de sí para comprobar “que la creación era buena”. Pero la vida comporta mortalidad. De ahí que la aventura del ser divino culmine en la finitud de organismos metabolizantes, un hecho que no debe considerarse como una limitación del fondo divino, sino como la única posibilidad que éste tiene de experimentarse a sí mismo en un despliegue cósmico. Según Jonas:

> Sólo por desarrollarse según su impulso, esa abundancia justifica la aventura divina, y aun su sufrimiento amplía todavía más la plenitud sonora de toda la sinfonía. Por eso, más acá del bien y el mal, Dios no puede perder en el gran juego del azar de la evolución.

El siguiente paso del mito de Jonas es el decisivo de la autoalienación cósmica de la Divinidad. Lo que es por cuanto supone la aparición de lo que Jonas llama “un criterio totalmente nuevo de éxito y fracaso”, asociado nada menos que con el surgir del ser humano.

> Consustanciales a éste son *el saber y la libertad* que de suyo entrañan un don de peligroso doble filo, pues, a diferencia de los otros organismos, en el ser humano la inocencia del mero autocumplimiento vital del sujeto cede su lugar al deber de la responsabilidad bajo la disyunción del bien y del mal.

El proceso cósmico de conformación del fundamento divino no experimentó mayores sobresaltos mientras se limitó a formas prehumanas de vida. Mas una vez acontecido el nacimiento de la consciencia (que es a la vez toma de autoconciencia por parte del fondo divino), las cosas tomaron un giro insólito y decisivo para el curso posterior del universo y para la propia naturaleza de Dios.

Desde su mito referente a un fondo divino en devenir, Jonas desarrolla cuatro implicaciones teológicas fundamentales:

a) Dios es un Dios sufriente. Este sufrimiento no es cronológicamente determinable, sino que es parte del mismo devenir de Dios. "La relación de Dios con el mundo incluye un sufrimiento de Dios desde el momento de la creación, y ciertamente desde el de la creación de los seres humanos". Un mito como el de Jonas advierte sobre la ambigüedad y complejidad de la existencia y recalca la fragilidad de lo vivo y nuestra responsabilidad común de sostenerlo – desarrollarlo.

b) Dios es un Dios que deviene. En tanto que la imagen tradicional greco-judeo-cristiana de la divinidad le atribuye "transtemporalidad", "impasibilidad" e "inmutabilidad", el mito jonasiano se refiere explícitamente a un ser "que surge en el tiempo en lugar de poseer un ser perfecto que permanece idéntico a sí mismo". Dada su naturaleza dinámica, Dios no puede dejar de verse afectado por toda clase de experiencias acumuladas en el transcurso de la evolución cósmica. La idea jonasiana de una relación radicalmente temporalizada entre Dios y el mundo comporta, a su vez, la otra de una transformación o modificación más o menos radical de la naturaleza divina conforme ésta entra en contacto con los sucesos de la creación. Dios carga consigo la herencia de experiencias recaudadas en su trato con lo finito y perecedero: "Dios no es el mismo después de haber atravesado la experiencia de un proceso universal".

c) Dios "es un Dios amenazado, un Dios con un riesgo propio". La autoinclusión de Dios en el devenir cósmico y su estrecha relación con la creación humana supone para éste el peligro inherente a toda la vida. Dios no puede seleccionar lo que acaece en sí mismo ya que "renunció a garantizar la satisfacción de sí mismo por su propio poder, y lo hizo después de haber renunciado ya que por medio de la creación misma a ser el todo del todo."

d) Dios no es un Dios omnipotente. Jonas arguye a favor de la idea de la no-omnipotencia de Dios recurriendo a un examen lógico, ontológico y teológico del concepto mismo de poder absoluto. Para él no está para nada clara la consistencia lógica de dicha noción, al contrario, "la omnipotencia es un concepto contradictorio en sí, que se anula a sí mismo y que resulta absurdo". El poder necesita de una contraparte que lo límite y se le resista, sin un objeto al frente el poder total es un concepto vacío que se autodestruye. En tanto que noción relacional, la de poder se vuelve inoperante sin ningún otro poder al cual contraponerse: "el poder debe estar compartido para que pueda existir poder en general."

En el planteamiento de Jonas existe una tensión entre la consciencia de la inadecuación del lenguaje para captar el significado de una narración mítica como la propuesta por él, de un lado, y, pese a ello, el intento inequívoco de querer expresarlo teológicamente, de otro lado. Jonas ofrece así testimonio de un conflicto en el modo mismo de entender lo que sería la tarea metafísica después de la crítica kantiana. Pero aún más, entreve la posibilidad de una futura metafísica superadora y acogedora a la vez de la herencia de Kant.

2.3 Implicación ético – teológicas

Jonas comprueba que el actuar del ser humano es de alcance cósmico. Con nuestras acciones perfeccionamos o desfiguramos la imagen de Dios. En lo desfigurado del mundo, en los pueblos crucificados, para hablar con Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, está lo más radical de Dios. Así, siguiendo a Jonas resulta que la responsabilidad humana es inmensa. De ella depende, nada menos, "que Dios no tenga que arrepentirse de haber permitido ser al mundo". Esta frase apunta a la necesidad humana (necesidad por que de ello depende nuestra capacidad de existir) de replantearse constantemente el modo y los medios que utiliza para crearse y autoproducirse. Se trata de expresar fe antropológica. Que Dios se arrepienta de haber permitido ser al mundo no es otra cosa que nuestra propia autodestrucción. La autonegación del fondo divino que dio como

resultado la existencia del mundo, puede convertirse en un esfuerzo complemente vano si el ser humano decide, por ejemplo, destruirse a sí mismo y a su entorno físico. La autonegación del fondo divino hace referencia a la necesaria solidaridad y kenósis para crear y crearnos como humanidad. Contemplada desde la especie de la eventualidad, al interior de la contingencia general de la evolución de la vida, la posibilidad de una destrucción autoinducida es un escenario viable. Vista desde la especie de los intereses en juego, dicha renuncia a la vida resulta para Jonas inadmisible. Debe acotarse que en Centroamérica no se renuncia, sin más, a la vida, sino que hay condiciones materiales y espirituales (capitalismo dependiente, patriarcalismo, cinismo, apatía) que producen y sostienen las condiciones de la autodestrucción o la vida precaria. En el criterio de Jonas, el género humano se encuentra dividido entre una doble responsabilidad: hacia el instante temporal del universo y hacia el sufriente Dios inmortal. Ambos componentes de la responsabilidad hacen referencia al carácter de la vida concreta. La satisfacción sostenible e intersubjetiva de las necesidades fundamentales que permiten una existencia gratificante, de autoestima personal y social. La responsabilidad humana por sus acciones a corto y largo plazo tiene entonces, según la propia síntesis de Jonas, una doble manifestación.

Por una parte:

> Una responsabilidad con arreglo a los criterios de la causalidad del mundo, según los cuales los efectos de nuestros actos inciden en un futuro más o menos largo en el que terminan por perderse; al mismo tiempo, otra responsabilidad en atención a las repercusiones de nuestros actos sobre la esfera eterna, en la que jamás se pierden.

En tanto que la primera faceta de la responsabilidad impulsada por Jonas está relacionada estrechamente a su propia propuesta, lanzada en *El principio responsabilidad*, a favor de una ética proyectada al futuro, con énfasis en las próximas generaciones, la segunda va más lejos, pues conecta la protección física del futuro con el cuidado del destino mismo de Dios. Una ética proyectada al futuro es una ética crítica de la responsabilidad en el contexto centroamericano actual. La idea de cuidar el destino de Dios hace referencia a la totalidad y complejidad del quehacer ético: tenemos la tarea común de darle otra orientación y contenidos a la existencia cotidiana. Esta última consideración sin duda extiende, complementándola, la propia idea jonasiana acerca de un imperativo ontológico y categórico fundamental (incondicional) que exige la existencia

a futuro del ser humano. Es desde ese imperativo que surge la proclama de Jonas – desarrollada en su obra principal -: “La humanidad no tiene derecho al suicidio”. En el desarrollo de una teo-ética preocupada por la vida plena y la crítica del suicidio podemos conectar los conceptos fe antropológica (Segundo) e interdependencia crítica (Gebara). La crítica ética del suicidio desde la teología latinoamericana es, también y como condición de posibilidad, una crítica de la ética de la muerte. La ética de la muerte expresada, aunque no agotada, en ideologías de la discriminación, explotación de la naturaleza, idolatría y cinismo, es la que despliega la ética del suicidio. La teología latinoamericana debe ocuparse de criticar e intentar superar los discursos y prácticas de la ética de la muerte, esta es una condición indispensable para evitar el suicidio.

Claramente, todo lo anterior se vincula con la idea de una libertad humana que se proyecta, trascendiendo los límites precisos del espacio terrenal, hacia la dimensión cósmica de los acontecimientos. Desde luego, la libertad es expresada desde la perspectiva del Dios mito como la autonegación del poder absoluto. A lo que apunta la resignificación del mito es a la asignación al ser humano de una tarea de custodia, conservación y perfeccionamiento de la vida. Sin que esto signifique dominación.

2. Conclusión

La perspectiva sobre el mito y el símbolo de Paul Ricoeur nos ha permitido indicar y desarrollar brevemente la perspectiva de Dios como mito y símbolo. Hemos señalado que este acercamiento se ubica en la tensión del silencio y la palabra, y hace que la teología vuelva una y otra vez a reinterpretar y reinterpretarse. El mito de Hans Jonas sobre el vaciamiento de Dios y su devenir cósmico nos ha permitido ejemplificar nuestra perspectiva de Dios como mito y, además, sugerir algunas implicaciones éticas a partir del planteamiento de Jonas.

Ahora mencionaremos algunas de las contribuciones de nuestra perspectiva al desarrollo de un modelo de Dios posmetafísico:

1. Toma en cuenta la limitación inherente a todo conocimiento y discurso humano, que no es propio de la crítica kantiana de la teología racional aunque pretende incluirla, lo cual constituye una posibilidad de un conocimiento en actitud dialógica

y respetuosa. Esto abre el espacio para discusiones sobre el diálogo interreligioso y la teología sexual, que parte de una reinterpretación del mito en clave heterosexual y monogámica.

2. También, no remite a Dios como causa o fundamento del ser o del devenir sociohistórico sino que integra los discursos sobre Dios dentro de la conflictividad sociohistórica: como modos de expresarla, vivirla, sentirla, esperarla, estos modos tienen su principal despliegue, aunque con esto no se agote el mito, en la práctica ética.
3. La perspectiva de Dios como mito o símbolo es una perspectiva límite que no pretende dar cuenta de todas las posibles experiencias de Dios o lo sagrado sino del campo semántico y teológico abierto por la crítica al Dios occidental de Segundo y Gebara. Es decir, la perspectiva de Dios como mito constituye un criterio de ingreso y no afirmación apodíctica.
4. Asume la necesidad de la crítica de la racionalidad o ética de la muerte como criterio de valoración de toda reinterpretación de Dios. En breve, este criterio hace referencia a la vida concreta y situada de las personas en contextos específicos. Se preocupa por la constitución de las personas como sujetos y de la autoproducción responsable de humanidad: referente liberación.
5. Creemos que la posición del Dios como mito se ubica en tensión crítica con los modelos de Dios de Segundo y Gebara, puesto que retoma su proyecto pero lo inscribe en un horizonte teórico e intelectivo distinto. Además, al nombrar a Dios como mito y símbolo anuncia la posibilidad de reinterpretar los gestos y dogmas cristianos desde una ética crítica de la responsabilidad.

3. Cierre integrativo

En este capítulo hemos retomado una discusión privilegiada por Segundo y Gebara: la cuestión de la ideologización de la teología. Hemos posicionado y delimitado esta discusión a una cuestión específica: la consideración y diálogo de “los nuevos

sujetos teológicos", multiculturalismo y cultura política popular. A nuestro parecer el multiculturalismo no constituye una alternativa adecuada desde la cual propiciar y mantener diálogos entre las distintas voces teológicas latinoamericanas. Indicamos algunas razones: el muticulturalismo no logra superar el racismo inherente a todo discurso colonial y reproduce la centralidad interpretativa eurocéntrica y ladina. Como superación crítica de la propuesta multicultural introducimos la perspectiva de la cultura política popular. Hemos organizado esta perspectiva a partir de la articulación de tres conceptos: fe antropológica (Segundo), interdependencia crítica (Gebara) y autoproducción de humanidad (Gallardo) y de un criterio de valoración: el referente liberación. Dentro del campo teórico y político de esta propuesta es posible buscar criterios que delimiten recíprocamente y sin negar su especificidad, las teologías y luchas particulares de cada "sujeto teológico". Todo lo anterior constituye la sección metodológica del capítulo.

En la sección teo-lógica hemos incorporado la crítica del Dios occidental de Segundo y Gebara y sugerido algunas posibilidades para desarrollarla. Nuestro aporte ha consistido en retomar la crítica de los autores y ponerla en diálogo con otros aportes teóricos. Nuestra perspectiva teo-lógica avanza, entonces, la crítica del Dios occidental desde un ingreso específico: la crítica y superación de un modelo metafísico de Dios. Hemos establecido un diálogo constructivo entre nuestra perspectiva latinoamericana y los aportes de Paul Ricoeur y Hans Jonas. Al conjunto de nuestra perspectiva, que constituye un criterio de ingreso, la hemos denominado "Dios como mito y símbolo".

Creemos que las dos secciones de este capítulo cumplen el objetivo de retomar algunos conceptos y preguntas de Segundo y Gebara y proponer vías para su despliegue y discusión crítica. Nos hemos mantenido al interior del movimiento de las teologías latinoamericanas sin negar la posibilidad que desde otras perspectivas sea posible contribuir al quehacer teológico latinoamericano.

Conclusión

Platón fue el primero que usó la palabra “teología” y fue evidentemente el creador de la idea de hablar o razonar (*logos)* sobre Dios o los dioses (*theoi).* Introdujo esta idea en su *República,* para sentar ciertas pautas y criterios filosóficos para la poesía. El filósofo deseaba que los poetas no cometieran los errores, que él creía cometían Homero, Hesíodo y la tradición poética en general, para levantarse en su manera de presentar los dioses hasta el nivel de la verdad filosófica. Las deidades míticas de la antigua poesía griega estaban viciadas por todas las ambigüedades del devenir sociohistórico, pero semejante idea de los dioses era incompatible con la concepción racional de lo divino que tenían Platón y Sócrates. De esta forma se crea una tensión entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios. En esa tensión, precisamente, se ubican los modelos de Dios que hemos presentado y propuesto en este trabajo. Históricamente, esta tendencia se ha desplegado en las teologías de dominación en el occidente contemporáneo. Metodológicamente, esta tendencia se afirma a partir de la especulación metafísica: referencia a la abstracción y olvido (ideológico) de lo real social.

El conjunto de este trabajo constituye una teología crítica de la teología. En nuestra tesis volvemos los ojos hacia atrás y vemos a Hesíodo quien contaba mitos para resolver problemas reales y concretos de las personas de su tiempo. Volvemos la mirada hacia delante y vemos que las narraciones teo-lógicas de Segundo y Gebara, ofrecidas para su discusión en esta investigación, y llegamos a una conclusión: debemos volver al mito. Volver al mito no significa aceptar todos los mitos. Volver al mito significa comprender que Dios es mito y que la tarea de “las-os teólogos” es discernir, replantear y participar en la vida del mito. Podemos ubicarnos tensionalmente entre las teologías de los poetas y las teo-logías de los filósofos o, por el contrario, advertir que tal distinción es únicamente aparente (ideológica) y que sostiene relaciones de discriminación y dominación: el profesional en el discurso sobre Dios y el transeúnte de teo-logía ingenua y precaria. Debemos, en las teologías latinoamericanas, avanzar más allá de tal escisión.

Nuestra teología crítica de la teología es una crítica no de Platón o de los poetas. Es una crítica de ambos, cuando asumen como problema real su distinción cualitativa. La tarea de repensar nuestras teologías continúa hasta donde nos sea permitido llevarla.

BIBLIOGRAFÍA

Biblias

Biblia de Jerusalén. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Declée de Brouwer, 1975.

Obras de Referencia

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía.* Traducido al español por José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleta, Eliane Cazenave Tapie, Beatriz González Casanova,

Juan Carlos Rodríguez. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero. Cuarta edición. México. D.F: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Clifton, Chas S., *Encyclopedia of Heresis and Heretics.* Berkeley: University of California, 1992.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, editores, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación.* 2 Tomos. Madrid: Trotta, 1990.

Feiner, J y M. Löhler, editores, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación.* Traducido al español. Tomo II/1. Madrid: Cristiandad, 1969.

Ferguson, Sinclair B, David F. Wright y J.L. Packer, editores, *Nuevo Diccionario de Teología.* Traducido al español por Hiram Buffer. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1992.

Floristán, Casiano y Juan José Tamayo, editores, *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Madrid: Trotta, 1993.

Pacomio, L, Fr. Ardusso, G. Ghiberti, G. Moioli, D. Mosso, G. Piana, L. Serentha, directores, *Diccionario Teológico Interdisciplinar.* Traducido al español por Alfonso Ortiz. Tomo II. Salamanca: Sígueme, 1982.

Quintanilla, Miguel A., *Diccionario de filosofía contemporánea.* Salamanca: Sígueme, 1979.

Obras de Juan Luis Segundo

Berdiaeff: Une reflexion chrétienne sur la personne. París: Aubier, 1963.

"Masses et Minorités et l´exégése biblique". Tesis. París: Faculté de Lettres, 1963.

Teología abierta para el laico adulto. 5 Tomos. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

De la sociedad a la teología. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

Qué es un cristiano. Montevideo: Mosca, 1971.

Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación. Buenos Aires: La Aurora, 1971.

Liberación de la teología. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

The hidden motives of pastoral action. Traducción de John Drury. Maryknoll: Orbis, 1975.

El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. 3 Vol. Madrid: Cristiandad, 1982.

Teología abierta. Reflexiones críticas. Tomo 3. Madrid: Cristiandad, 1984.

Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger. Madrid: Cristiandad, 1985.

El dogma que libera. Santander: Sal Terrae, 1989.

Historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Santander: Sal Terrae, 1990.

¿Qué mundo?, ¿Qué hombre?, ¿Qué Dios? Santander: Sal Terrae, 1993.

El caso Mateo: Los comienzos de una ética judeocristiana. Santander: Sal Terrae, 1994.

Obras de Ivone Gebara

Tod@s estamos en Dios. Lima: Proceso Kairos, s.f.

Con María Clara Luchetti Bingemer, *A Mulher faz Teologia.* Vozes: Petrópolis, 1986.

Con María Clara Luchetti Bingemer, *María, mujer profética.* Traducido al español Eloy Requema Calvo. Madrid: San Pablo, 1988.

As incömodas filhas da Eva na Igreja latinoamericana. São Paulo: Paulinas, 1989.

Levanta-te e anda. Algunos aspectos da caminhada da mulher na America Latina. São Paulo: Paulinas, 1990.

Poder y e näo poder das mulheres. São Paulo: Paulinas, 1991.

Conhece-te a ti mesma. Uma leitura feminista do humano. São Paulo: Paulinas, 1991.

Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1992.

Cristologia: Ressurreição. Relatório/ Kunaite, seminário, Faculdade N. S. da Assunção, Ipiranga, São Paulo, 1992.

Con Mary John Manzan. *Aportes para una teología feminista: Semanas Teológicas en Chile*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1993.

El rostro nuevo de Dios. Traducido al español por José María Hernández. México, D.F: Dabar, 1994.

Teología a ritmo de mujer. Traducido al español por Miguel Ángel Requema Ibáñez. Madrid: San Pablo, 1995.

Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation. Traducido al inglés por David Molineaux. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

Intuiciones ecofeministas. Traducido al español por Graciela Pujol. Madrid: Trotta, 2000.

A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo São Paulo: Paulinas, 2000.

El rostro oculto del mal. Traducido al español José Francisco Rodríguez. Madrid: Trotta, 2002.

Con a gÉsche., *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, in *Réligion et sciences humaines* (2), Parijs, L'Harmattan, 2002.

Sed de sentido. Traducido al español por Graciela Pujol. Montevideo: Doble Clic, 2004.

As Água do meu Poço. Traducido al portugués por Jacqueline Castro. São Paulo: Brasilense, 2005.

Artículos de Juan Luis Segundo

Segundo, Juan Luis, “Capitalismo-socialismo. ´Crux theologica´” en *Concilium* 96 (1974).

Segundo, Juan Luis, “Disquisición sobre le misterio absoluto” en *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1985), 209-228.

Segundo, Juan Luis, “Libertad y Liberación” en, Ignacio Ellacuría - Jon Sobrino, eds, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación.* Tomo I. Madrid: Trotta, 1990, 373-391.

Artículos de Ivone Gebara

Gebara, Ivone, “A mulher faz teología – Um ensaio para reflexão, en *REB* 46 (1986), 5-14.

Gebara, Ivone, “La opción por el pobre como opción por la mujer pobre” en *Concilium* 214 (1987), 465-472.

Gebara, Ivone, “El cautiverio de María en el cautiverio de los pobres.” *Teología y liberación: escritura y espiritualidad, ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Introducción de Nguyen Thai-Hop. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de las Casas, 1990. pp. 137-154.

Gebara, Ivone, “Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano” en José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino, eds, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina.* Madrid: Trotta, 1993, 199-214.

Gebara, Ivone, “Teologia Cósmica: Ecofeminismo e Panenteísmo” en, *Projeto Sofia*: Mulher, Teologia e Cidadania, ISER 8 (1994).

Gebara, Ivone, “El gemido de la creación y nuestros gemidos” en, *RIBLA* 21 (1996), 35-45.

Gebara, Ivone, “Espiritualidad feminista: riesgo y resistencia” en, *Concilium* 288 (2000), 39-50.

Gebara, Ivone, “La danza de Eros o deseo del Ser” en *RIBLA* 38 (2001), 10-13.

Gebara, Ivone, “V Jornadas de Mujer y Teología” en *Cardoner. Revista de Espiritualidad y Teología* (Ciudad de Guatemala) 4 (2003), 65-75.

Libros

Alves, Rubem, *Variaçãoes sobre a vida e a morte. O feitiço erético – erótico da teología.* São Paulo: Paulinas, 1985.

Amorós, Cecilia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad.* Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer, 1997.

Arana, Juan, *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Araya, Victorio, *El Dios de los pobres.* San José: DEI-SBL, 1983.

Bingemer L., María Clara, *Um rostro para Deus*. SP: Paulus, 2005.

_____, *Deus-Amor: a graça que habita em nós*. SP: Siquem, 2003.

_____, *A Experiência de Deus num Corpo de Mulher*. SP: Edições Loyola, 2002.

_____, *Deus Trinidade: a vida no coração do mundo.* Valencia: Siquem, 2002.

_____, *Alteridade e Vulnerabilidade. Experiência de Deus e Pluralismo Religioso no Moderno em Crise*. SP: Loyola, 1993.

_____, *O Segredo Feminino do Mistério*, Petrópolis: Vozes, 1991.

_____, *O Mistério de Deus na Mulher*. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, 1990.

Brown, D, R. James y G. Reeves, editores, *Process Philosophy and Christian Thought.* Indianápolis: Fortress Press, 1971.

Costadoat, Jorge, *El Dios de la vida. El "discurso sobre Dios" en América Latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo.* Roma: PUG, 1993.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición.* Traducido al español por Alberto Cardín. Barcelona: Júcar, 1988.

Documentos completos del Vaticano II. Bilbao: Mensajero, 1986.

Dupuis, Jacques *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso.* Traducido al español. Santander: Sal Terrae, 2000.

Duquoc, Christian, *Ambigüedad de las teologías de la secularización.* Traducido al español por P. José Carrillo. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1974.

Equipo DEI, editor, *La lucha de los Dioses.* San José: DEI-CAV, 1980.

Estrada, Juan Antonio, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso.* Madrid: Trotta, 2003.

Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto.* Edición, traducción y prólogo de Fernando Álvarez-Uría. Buenos Aires: Altamira, 1996.

Galdino, Victor, *O Deus da revelacão.* Sao Paulo: Loyola, 1988.

Gallardo, Helio, *Abisa a los compañeros pronto.* San José: Perro Azul, 2000.

_____, *Elementos de política en América Latina.* San José: DEI, 1986.

_____, *Fenomenología del mestizo.* San José: DEI, 1993.

_____, *Globalización, lucha social, derechos humanos.* San José: Perro Azul-Sindeu, 1999.

García Canclini, Nestor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización.* México, D.F: Grijalbo, 1997.

Geffré, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayo de hermenéutica teológica.* Traducido al español por J. Fernández Zulaica. Madrid: Cristiandad, 1984.

Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant.* Madrid: Cristiandad, 1983.

González, Justo, *Retorno a la historia del pensamiento cristiano.* Buenos Aires: Kairos, 2004.

Gross, Eduardo, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Brasilien 1997.

Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres.* Lima: CEP, 1979.

Habermas, Jürgen, *Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos.* Traducido del alemán. Río de Janeiro: Tiempo Brasileiro, 1990.

Hikelammert, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte.* Segunda edición ampliada y revisada. San José: DEI, 1981.

Izquierdo, María Jesús, *El malestar en la desigualdad.* Madrid: Cátedra Feminismos, 1998.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos.* Traducido al español José Gaos. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Jonas, Hans, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Traducido al español. Barcelona: Herder, 1995.

_____, *Pensar sobre Dios y otros ensayos.* Traducido al español por Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

Jüngel, Eberhard, *Dios como misterio del mundo.* Traducido al español. Salamanca: Sígueme, 1984.

_____, *La doctrina de la trinidad.* Traducido al español por Arnoldo Canclini. Miami: Caribe, 1980.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura.* Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1988.

Ladaria, Luis F., *El Dios vivo y verdadero.* Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.

Lenoir, Fredéric, *Las metamorfosis de Dios.* Traducido al español por María Hernández. Madrid: Alianza, 2005.

Leonardo Boff, *O rostro materno de Deus.* Petrópolis: Vozes, 1979.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional.* Traducido al español por Antonio Elorza. Barcelona: Ariel, 2001.

_____, *Eros y civilización.* Traducido del alemán. Barcelona: Seix Barral, 1970.

Marion, Jean Luc, *God without Being.* Chicago: Universtiy of Chicago Press, 1993.

Marx, Carlos, *Obras Escogidas.* Tomo I. Traducido del alemán. México, D.F: Cultura Popular, 1970.

Mires, Fernando, *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política.* Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2005.

Moltmann, Jürgen, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente.* Traducido al español por José M. Mauleón. Salamanca: Sígueme, 1980.

_____, *Trinidad y Reino de Dios.* Traducido al español. Salamanca: Sígueme, 1983.

Mueller, Enio R., *Teologia da liberação e Marxismo. Uma relação em busca de explicação.* (Série de Teses e Dissertaçãoes 7) Sao Leopoldo: Sinodal, 1996.

Nicolescu, Basarab, *Manifesto of Transdisciplinarity.* Albany: SUNY Press, 2002.

Otto Maduro, *Religión e ideología en los manuscritos de Bruselas*. Universidad de Bruselas: mimeo, 1973.

Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios.* Traducido al español por Rafael Hernández de Mururi Duque. Salamanca: Sígueme, 2003.

Pikaza, Xabier, *Dios es palabra.* Santander: Sal Terrae, 2003.

Prestige, G., *Dios en el pensamiento de los Padres.* Traducido del español. Salamanca: Sígueme, 1977.

Ricoeur, Paul, *De l´interprétation. Essai sur Freud.* Paris: Seuil, 1965.

_____, *El lenguaje de la fe.* Traducido al español por Mario Yutzis e introducido por Beatriz Melano Couch. Buenos Aires: Aurora, 1978.

_____, *Hermenéutica y estructuralismo.* Traducido al español. Buenos Aires: Megápolis, 1975.

_____, *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.

_____, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité.* Paris: Aubier, 1988.

Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología.* Santander: Sal Terrae, 1983.

Seberg, Reinhold, *Manual de la historia de las doctrinas.* Traducido por José Míguez Bonino. Tomo I. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1963.

Sobrino, Jon, *El principio misericordia.* Santander: Sal Terrae, 1991.

Tardan-Masquelier, Ysé, *Jung et la question du sacré.* París: Albin Michel, 1998.

Torres Queiruga, Andrés, *El problema de Dios en la modernidad.* Estella: Verbo Divino, 2000.

Verdugo, Fernando, *Relectura de la Salvación cristiana en Juan Luis Segundo. Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta* , Tesis, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996/Anales de la Facultad de Teología, Vol. LIV, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2003.

Volant, Eric, *El hombre. Confrontación: Marcuse – Moltmann.* Traducido al español por Juan José García Valenceja. Santander: Sal Terrae, 1978.

von Baltasar, Hans Urs, *Teodramática. 1 Prolegómenos.* Traducido al español. Madrid: Cristiandad, 1991.

_____, *Teodramática III. El hombre en Cristo.* Traducido al español. Madrid: Cristiandad, 1993.

Weiland, J., *La nueva teología protestante.* Traducido al español por Pedro Geltmann. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1971.

Zizek, Slavoj, *El espinoso sujeto.* Traducido al español por Jorge Piatigorski. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Zubiri, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.* Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1995.

Artículos

Abbagnano, Nicola y Giovanni Fornero, "Humanismo" en, *Diccionario de Filosofía,* 562-569.

Althus Reid, Marcela María, "El derecho a no ser derecha: sobre teología, iglesia y pornografía" en *Concilium* 298 (2002) 103-112.

_____, "Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos" en, *Cuadernos de Teología* XXII (2003) 123-133.

Anderson, Perry, "Balance del neoliberalismo: lecciones para la izquierda", en *La izquierda ante el fin del milenio.* Santiago de Chile: ARCIS-LOM, 1996, primer capítulo.

Assman, Hugo, "Os Ardís do amor em busca de sua eficacia. As reflexöes de Juan Luis Segundo sobre O homem de Hoje Diante Jesús de Nazaré" en, *Perspectiva Teológica* 36 (1983), 221-245.

Bedford, Nancy, "Mirar más allá de Babilonia: La teología como teoría crítica para la gloria de Dios" en *Cuadernos de Teología* Vol. XXIII (2004) 203-219.

Boff, Leonardo, "Trinidad" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, eds, *Mysterium liberationis,* 513-530.

Ciriza, Alejandra, "Herencia y encrucijadas feministas: las relaciones entre teoría(s) y política(s) bajo capitalismo global" en Atilio Borón, compilador, *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía.* Buenos Aires: CLACSO, 2004. 27-56.

Comblin, José, "Espíritu Santo" en Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, eds, *Mysterium Liberationis,* 619-642.

Dussel, Enrique, "Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la teología de la liberación" en, Raúl Fornet-Betancourt, editor, *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación.* Madrid: Trotta, 2003, 291-300.

Faber, Eva María, “La teología negativa hoy” en *Selecciones de Teología* 157 (2001), 35. Publicado originalmente como “Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterfuhrung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie” en *Theologie und Philosophie* 74 (1999), 481-503.

Gallardo, Helio, “Sobre la revolución”, *Pasos* 44 (1992).

_____, “Cambios mundiales” en *Revista Ecuménica* 2 y 3 (2004), 195-196.

_____, “Elementos de antipolítica y de política en América Latina” en *Pasos* 65 (1996), 17-26.

Habermas, Jürgen, “The horizon of Modernity is Shifting” en *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays.* Cambridge, Mass/London: MIT Press, 1992, cap. I.

Hansen, Guillermo, “La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación: el aporte de Juan Luis Segundo” en *Cuadernos de Teología* XVI (1997), 43-68.

Jiménez Limón, Javier, “Sobre la Cristología de Juan Luis Segundo” en *Christus* 577 (1984), 57-61.

Kristeva, Julia, “Woman Can Never be Defined” en *New French Feminist* (1981), 33-41.

Lapoujade, María Noel, “Después de la posmodernidad” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 102 (2002), 29-39.

McFague, Sallie, “El mundo como cuerpo de Dios” en *Concilium* 295 (2002), 210-219.

Nicola Abbagnano, “Trascendental” en, Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía.* 1055-1057.

Owens, Craig, “El discurso de los otros: las feministas y el postmodernismo” en Halfoster, compiladora, *La postmodernidad.* Barcelona: Kairos, 1986, 74-100.

Puleo, Alicia, “Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido” en Celia Amorós y Ana de Miguel, editoras, *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, Madrid: Minerva: 2005, 121-152.

Radford Ruether, Rosemary, “El Dios de las posibilidades: Reconsideración de la inmanencia y la trascendencia” en *Concilium* 287 (2000), 543-553.

Rahner, Karl “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” en J. Feiner y M. Löhler, eds., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación.* Traducido al español. Tomo II/1. Madrid: Cristiandad, 1969.

Ricoeur, Paul, “Hope and the Structure of Philosophical Systems” en *Proceedings of the American Catholic Association*. Washington: The Catholic University of American Press, 1970.

_____, “Biblical Hermeneutics” en *Semeia* 4 (1975), 29-148.

Rosales, Amán, “Hans Jonas, el concepto de Dios después de Auschwitz y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico” en *Arete, Revista de Filosofía* 2 (2003), 267-302.

Salas, Mario “Santo Tomás: Analogía y Participación” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 104 (2005), 153-164.

Schoonenberg,, Piet “The doctrine of the trinity: An Empty Dogma or a Fruitful Theologoumenon? en *Louvain Studies* 16 (1991), 195-206.

Silva, Regina, “Desconocer lugares, asumir la palabra: teorías de género y reflexión biblico-teológica en América Latina” en *Pasos* 116 (2004), 15-21.

Taborda, Francisco, “Métodos Teológicos na América Latina” en, *Perspectiva Teológica* 19 (1987), 293-297.

Tamayo, Juan José, “Liberación de la teología” en, Juan José Tamayo – Juan Bosh, eds, *Panorama de la teología latinoamericana.* Estella: Verbo Divino, 2001, 574-575.

Tamez, Elsa, “Hermenéutica feminista de la liberación” en, María del Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana.* Quito: Abya – Yala, 1998, tercer capítulo.

Trejo, Marcelo, “El quehacer teológico en el nuevo contexto paradigmático de la complejidad” en *Cuadernos de Teología* XXIII (2005), 153-162.

Trigo, Pedro, “¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad actual y sus causas (I)” en *Revista Latinoamericana de Teología* 64 (2005), 45-74.

Tesis

Slade, Stan, “The Theological Method of Juan Luis Segundo”, Tesis, Fuller Theological Seminary, 1979.

Documentos de Internet

Enciclopedia Católica, disponible en http://www.enciclopediacatolica.com/c/cano.htm. Accesado el 25 de marzo de 2006.

Gallardo, Helio, “Revolución y cultura política popular” en *Pasos* 125 disponible en www.dei-cr.org. Accesado el 2 de agosto del 2006.

Puleo, Alicia, “Feminismo y ecología”. Disponible en http://www.ecoportal.net/content/view/full/21577. Accesado el 25 de mayo de 2006.

Soler Alomá, Jordi, *Das Capital. La transustanciación de la sustancia humana.* Disponible en http://www.rebelion.org/docs/30979.pdf. Accesado el 20 de mayo de 2006.